This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Prof. Dr. Wilhelm Jerusalem

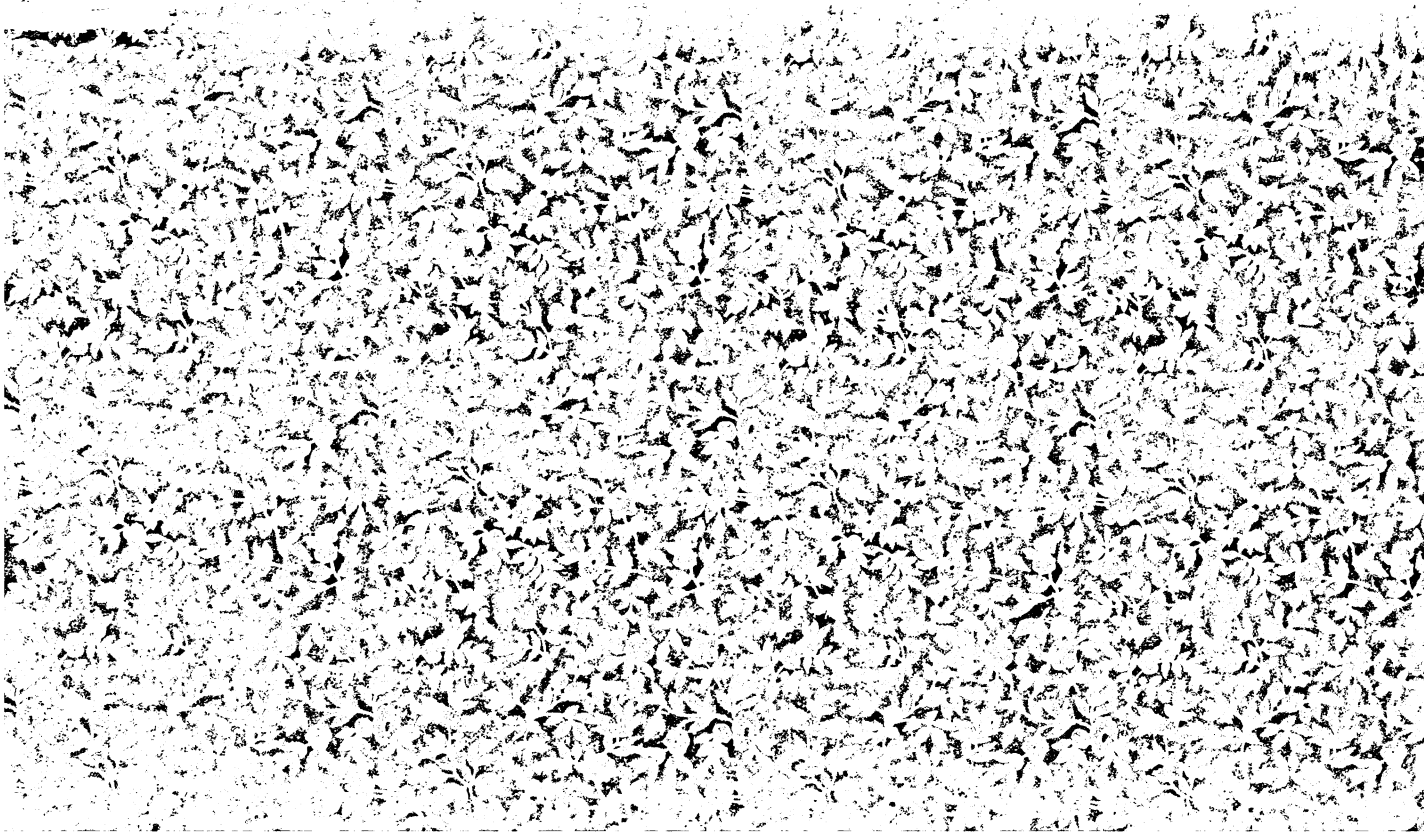
EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

3. Auflage

Wien und Leipzig
WILHELM BRAUMÜLLER
k.u.k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class



EINLEITUNG

IN DIE

PHILOSOPHIE

VON

PROF. DR. WILHELM JERUSALEM

»Es ist umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.« *Kant*

DRITTE AUFLAGE

WIEN UND LEIPZIG
WILHELM BRAUMÜLLER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
1906

GENERAL

ALLE RECHTE VORBEHALTEN.

Druck von Friedrich Jasper in Wien.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Das Interesse für Philosophie beginnt sichtlich wieder lebhafter zu werden. Man fühlt in weiteren Kreisen das Bedürfnis nach Zusammenfassung, nach Einheit in der Mannigfaltigkeit. Mit Recht aber verlangt man, daß die Philosophie dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Forschung Rechnung trage, daß sie die bewährten Forschungsmethoden berücksichtige und die erarbeiteten Denkmittel verwerte.

In eine solche, im guten Sinne des Wortes moderne Philosophie einzuführen, ist der Zweck dieses Buches. Durch eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten philosophischen Probleme will es zunächst orientieren, dann aber auch die Wege andeuten, auf denen man zu einer den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechenden Lösung gelangen kann.

Der Verfasser hat sich bemüht, in wenigen Worten viel zu sagen und dabei doch klar und allgemein verständlich zu bleiben. Inwiefern ihm dies gelungen ist, muß natürlich dem Urteil der Leser überlassen bleiben.

In der Behandlung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Probleme kehren hier die Anschauungen wieder, die der Verfasser in seinen früheren Arbeiten niedergelegt hat. Dagegen erscheint seine Auffassung der ästhetischen und ethischen Grundfragen hier zum ersten Mal. In diesen Abschnitten sowie in der Schlußbetrachtung dürften vielleicht auch die engeren Fachgenossen manches finden, das ihrer Kenntnisnahme nicht unwert ist. Die hier niedergelegten Gedanken be-

157822

dürfen allerdings noch vielfach einer weiteren Ausführung, die der Verfasser einer späteren Zeit vorbehält, allein das Wesentliche dürfte doch mit genügender Klarheit gesagt sein.

Die Literaturangaben am Schlusse eines jeden Abschnittes enthalten zunächst solche Werke, die selbst wieder eingehende und reichliche Literaturnachweise geben und so den Studierenden weiterführen. Was sonst da steht, bittet der Verfasser als Ratschläge zu betrachten, die er sich dem Leser zu erteilen erlaubt. Gegen Schlüsse ex silentio möchte sich deshalb der Verfasser ausdrücklich verwahren. Aus dem Umstande, daß ein Buch nicht genannt wird, möge also nicht geschlossen werden, daß der Verfasser es nicht kennt, und noch weniger, daß er es für minderwertig hält ...

Wien, Ende März 1899.

Der Verfasser.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

... Neu hinzugekommen ist eine etwas ausführlichere Darstellung des Erkenntnisprozesses nach der von mir immer befolgten genetisch-biologischen Methode, wobei ich mich an mein vor kurzem in dritter umgearbeiteter Auflage erschienenes »Lehrbuch der Psychologie« anschließen konnte. In dem Abschnitte, der die Metaphysik behandelt, wurden zwei Paragraphe eingeschaltet, wodurch die Darstellung der monistischen Auffassungen des Universums ergänzt wurde. Hier findet der Leser unter der Überschrift »Der Monismus des Geschehens« (§ 31) die von *Richard Avenarius* und *Ernst Mach* vertretene Auffassung des Weltgeschehens dargestellt.

Im sechsten Abschnitte (Ethik und Soziologie) sind die von mir zum ersten Male aufgestellten Entwicklungsphasen der moralischen Beurteilung etwas ausführlicher dargelegt worden; vielleicht finden sie in dieser Form mehr Beachtung, als es bis jetzt der Fall war.

... Von den zahlreichen Beurteilungen der ersten Auflage, die zu meiner Kenntnis gelangt sind, waren mir diejenigen die wertvollsten, in denen auf einzelne Mängel und Versehen hingewiesen wurde. Alle diesbezüglichen Bemerkungen haben, soweit es sich mit meinen Überzeugungen vereinbaren ließ, Berücksichtigung gefunden. Wenn mir aber in einer Kritik »übel angebrachte Klarheit« vorgeworfen wird, so habe ich mich nicht entschließen können, diesen »Fehler« zu verbessern. Auf die Schwierigkeit der philosophischen Probleme wird in meinem Buche wiederholt hingewiesen, und ich bin mir nicht bewußt, irgendwo ein Problem verdeckt oder verschleiert zu haben. Dagegen habe ich auf klare und verständliche Darstellung der Fragen und der darauf gegebenen Antworten noch größere Sorgfalt verwendet und in diesem Sinne überall in stilistischer und in sachlicher Hinsicht zu bessern gesucht. Es ist endlich an der Zeit, daß mit dem alten Vorurteil, eine in die Tiefe gehende philosophische Erörterung müsse notwendigerweise unverständlich oder wenigstens schwer verständlich sein, aufgeräumt werde ....

Wien, im Dezember 1902.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage mußte in so kurzer Zeit hergestellt werden, daß größere Änderungen nicht vorge-

nommen werden konnten. Nur der § 36 über genetische und biologische Ästhetik ist ganz neu geschrieben worden, weil das in den früheren Auflagen darüber Gesagte nicht mehr meinen Überzeugungen entsprach. Damit dieser Teil den Besitzern der früheren Auflagen sowie allen denen, die sich für Ästhetik interessieren, leicht zugänglich sei, hat die Verlagsbuchhandlung auf meinen Wunsch einen Sonderabdruck des fünften Abschnittes herstellen lassen, der unter dem Titel »Wege und Ziele der Ästhetik« zugleich mit der neuen Auflage ausgegeben wird.

In den übrigen Teilen des Buches mußte ich mich darauf beschränken, im einzelnen stilistisch und sachlich zu bessern, wobei die in den Beurteilungen der zweiten Auflage gegebenen Anregungen dankbar benützt wurden.

Mehrfach bin ich jedoch in diesen Beurteilungen mannigfachen Mißverständnissen begegnet, zu deren Beseitigung folgende Bemerkungen beizutragen bestimmt sind: Mein Buch verfolgt einerseits einen didaktischen, anderseits einen wissenschaftlichen Zweck. Die didaktische Aufgabe besteht darin, in die philosophische Gedankenwelt einzuführen, mit den Problemen, mit den Lösungsversuchen und schließlich auch mit der Terminologie vertraut zu machen. In diesem Punkte wird das Buch von der Kritik und, was hier noch viel mehr bedeutet, von dem Leserkreis, für den es bestimmt ist, meist recht günstig beurteilt, wofür ja der buchhändlerische Erfolg der beste Beweis ist. Die wissenschaftliche Leistung des Buches erblicke ich in der persönlichen Stellungnahme zu den wichtigsten Problemen. Die selbständige Auffassung durchdringt zwar das ganze Buch, die Meinungen des Verfassers sind aber doch auch in bestimmten Teilen des Werkes im Zusammenhang dargestellt. Es sind dies die §§ 26, 32, 36, 41 und die Schlußbetrachtung. In dem

knappen Rahmen einer Einleitung mußte ich mich da oft kürzer fassen, als es im Interesse der allseitigen Beleuchtung der Fragen wünschenswert gewesen wäre, und diese Kürze hat es wohl verschuldet, daß manche Kritiker das Neue und Selbständige in meinen Auffassungen nicht haben sehen wollen. Wer sich aber die Mühe nimmt, die bezeichneten Teile des Buches langsam und genau zu lesen, der wird gestehen müssen, daß hier selbständige Denkarbeit vorliegt. *Wilhelm Ostwald* hat meine »Einleitung« eine »überall persönlich erlebte Arbeit« genannt (Annalen der Naturphilosophie, IV, 273), und dieses Urteil des erfahrenen Forschers hat mich für manche Verletzungen und Verschweigungen entschädigt, die von einzelnen Kritikern an dem Buche verübt worden sind.

In bezug auf meine erkenntnistheoretischen Ansichten kann ich jetzt neben der »Urteilsfunktion« und dem »Lehrbuch der Psychologie« auch auf mein neues Buch über den »kritischen Idealismus und die reine Logik« verweisen.

Einige allgemeinphilosophische sowie auch manche ethische und soziologische Probleme findet man ausführlicher behandelt in der Sammlung meiner Aufsätze, die unter dem Titel »Gedanken und Denker« kürzlich erschienen ist.

Die Literaturangaben sind wieder entsprechend ergänzt worden; die Grundsätze bei der Auswahl sind dieselben geblieben.

Wien, im Februar 1906.

Der Verfasser.

INHALT.

Seite

Erster Abschnitt. Bedeutung und Stellung der Philosophie . . . . . 1—19

§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie. Der Zweck der philosophischen Denkarbeit ist die Gewinnung einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung 1

§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie. Den Anstoß zu philosophischer Weltbetrachtung gibt das Gefühl des Staunens, insbesondere das Staunen über das Alltägliche 2

§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie. Die Philosophie ist geschichtlich bei verschiedenen Völkern zugleich hervorgetreten. Für das abendländische Denken ist fast ausschließlich die griechische Philosophie bedeutsam geworden, die um 600 v. Chr. in den jonischen Städten Kleinasiens entstanden ist 4

§ 4. Philosophie und Religion. Die Philosophie tritt anfangs zu den überlieferten Religionen in Gegensatz, trägt dann zur Läuterung der religiösen Anschauungen viel bei und sucht sich schließlich mit der geläuterten Religion zu vereinigen 5

§ 5. Philosophie und Wissenschaft. Anfangs sind Philosophie und Wissenschaft identisch. Allmählich sondern sich die Einzelwissenschaften aus. Der Zusammenhang des Wissens droht verloren zu gehen. Gegenwärtig fühlen die Vertreter der Einzelwissenschaften wieder das Bedürfnis nach philosophischer Zusammenfassung. Die Philosophie muß wissenschaftlich sein, strebt aber über das Ziel der Einzelwissenschaften hinaus 9

Seite

§ 6. Einteilung der Philosophie. Die antike Einteilung in Logik, Physik und Ethik. Die auf *Kant* zurückgehende psychologische Einteilung in Philosophie des Erkennens, Fühlens und Wollens. Logik und Psychologie als propädeutische Disziplinen 13

§ 7. Geschichte der Philosophie. Für die Philosophie ist geschichtliche Betrachtung wichtiger als für andere Wissenschaften. Die Geschichte der Philosophie lehrt die Probleme selbst besser verstehen und zeigt die Entwicklung der menschlichen Denkmittel 16

Zweiter Abschnitt. Die propädeutischen Disziplinen . . 20—48

§ 8. Gegenstand und Aufgabe der Psychologie. Die Psychologie ist eine rein erfahrungsmäßige Wissenschaft geworden, die von philosophischen Spekulationen unabhängig bleibt. Skizze ihrer geschichtlichen Entwicklung 20

§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie. Introspektive Methode, ihre Vorzüge und Fehler. Experimentelle Methode. Charakteristik und Bedeutung derselben. Analytische, genetische und biologische Betrachtungsweise. Intellektualistische und voluntaristische Richtung in der Psychologie 23

§ 10. Psychologie und Physiologie. Psychische und physiologische Vorgänge stehen zwar in engen Beziehungen, allein die Psychologie bleibt doch eine selbständige Wissenschaft 31

§ 11. Psychologie und Philosophie. Die Psychologie bildet die Grundlage für die Geisteswissenschaften und damit auch für die Philosophie 33

§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik. Die Logik als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen des richtigen Urteilens. Einschränkung auf Begriffsurteile. Diese als Begriffsverhältnisse betrachtet. Vorzug der Umfangslogik. Die Erweiterung der Logik durch Hinzufügung der Methodenlehre 35

§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik. Skizze des geschichtlichen Werdeganges der Logik. Psychologische, erkenntnistheoretische, mathematische und methodologische Logik 39

Seite

§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie. Notwendigkeit einer reinlichen Abgrenzung der Logik gegenüber der Grammatik und Psychologie 43

§ 15. Logik und Philosophie. Die Logik führt von selbst weiter zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen 45

Dritter Abschnitt. Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie . . . . . 49—108

§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus. Die Philosophie ist zuerst dogmatisch, d. h. voll Vertrauen in die eigene Erkenntnisfähigkeit, dann skeptisch, d. h. voll Zweifel an jeder Möglichkeit der Erkenntnis, und zuletzt kritisch, d. h. sie verlangt Prüfung des Erkenntnisorganes. Nach *Kant* ist es nicht mehr erlaubt, anders als kritisch Philosophie zu treiben . 49

§ 17. Die Erkenntnisprobleme. Das Wort »Erkennen« im allgemeinen Sprachgebrauch. Die Frage nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der Erkenntnis (Erkenntniskritik). Die Frage nach Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis (Erkenntnistheorie) . . 52

§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik. Die Anschauung des naiven Realismus. Konstatierung des subjektiven Faktors in der Erkenntnis. *Kants* Kategorien. Die Weiterentwicklung der *Kant*schen Anschauungen führt zum erkenntniskritischen Idealismus. Erklärung der Ausdrücke »immanent«, »transzendent« und »transzendental«. Phänomenalismus, Solipsismus und Positivismus. Kritischer Realismus als Gegensatz zu diesen Richtungen 55

§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus. Erläuterung der Ansicht, daß die Welt nur als Bewußtseinsinhalt gegeben ist. Widerlegung der auf Grund der physikalischen Erklärung der Sinnesdata erhobenen Einwendungen. Scheinbare Unwiderlegbarkeit des Idealismus. 60

§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus. Bedeutung des Idealismus für die Einsicht in den Erkenntnisprozeß. Schein und Erscheinung. Unglaublichkeit des Idealismus trotz der logischen Kraft seiner Argumente. Widerlegung durch Hinweis auf

Seite

das fremde Bewußtsein (Du-Problem). Vergebliche Versuche einer Lösung des Du-Problems in idealistischem Sinne. Übergang zum kritischen Realismus . 64

§ 21. Der kritische Realismus. Das »Ding an sich« nicht unerkennbar. Die Dinge sind zwar nicht nur so, wie sie uns erscheinen, aber sie sind auch so. Übergang zur Erkenntnistheorie 70

§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie. Unterschied zwischen Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie. Anfänge der Erkenntnistheorie im Altertum (*Aristoteles*, die Stoiker). Entwicklung von *Locke* bis *Kant*. Sensualismus und Intellektualismus. Vernachlässigung des sozialen Faktors in der Erkenntnisentwicklung 72

§ 23. Der Sensualismus. Sensualismus im Altertum, insbesondere bei *Protagoras*. *Locke* und *Condillac*. Sensualismus in der modernen Naturwissenschaft. Wahrheit und Irrtum im Sensualismus 75

§ 24. Der Intellektualismus. Die Täuschungen der Sinne führen zu der Ansicht, daß nur das reine, unsinnliche Denken wirkliche Erkenntnis vermittelt. Intellektualismus bei den Eleaten, bei *Platon*, bei *Augustinus*, bei *Descartes*. Durch die Verbreitung der kopernikanischen Weltanschauung wird der Intellektualismus gefördert. Der Intellektualismus *Kants*. Überspannung des Intellektualismus bei *Hegel*. Der Intellektualismus hat in mancher Beziehung recht, verlangt aber zu seiner Ergänzung eine genetische und biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses. 77

§ 25. Der Mystizismus. Religiöser Ursprung des Mystizismus. Mystische Richtungen im Altertum, im Mittelalter und in der neueren Zeit. Die Ekstase. Der Spiritismus. Tiefblicke des Mystizismus, seine Gefahren 80

§ 26. Genetische und biologische Erkenntnistheorie. Erkenntnis kommt durch Zusammenwirken der Sinne und des Intellekts zustande. Der Erkenntnistrieb ist nur eine Form des Erhaltungstriebes. Das Urteil als allgemeine Form der Erkenntnis. Das

Seite

Urteil als fundamentale Apperzeption. Unterschied der fundamentalen Apperzeption von der transzendentalen Apperzeption *Kants*. Psychologische Skizze der Erkenntnisentwicklung. Gefühl, Empfindung, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit und typische Vorstellungen. Entstehung und Bedeutung der Sprache. Bildung der Begriffe. Wahrnehmungs- und Begriffsurteile. Entwicklung des Wahrheitsbegriffes. Die Negation. Die Kriterien der Wahrheit. Abweisung angeborener Stammbegriffe. Entstehung der Stammbegriffe Substanz und Kausalität. Entstehung der Zahlbegriffe. Die Urteilsfunktion behält immer dieselbe Form. Das Aufnehmen überlieferter Urteile. Psychologie des Für-wahr-haltens. Der Begriff der Existenz. Übergang zur Metaphysik 82

Vierter Abschnitt. Metaphysik oder Ontologie . . . 109—157

§ 27. Das ontologische Problem. Vorwissenschaftlicher Dualismus. Der Seelenglaube. Monistische Versuche. Der Materialismus und Spiritualismus. Monismus der Substanz und Monismus des Geschehens. Wissenschaftlicher Dualismus 109

§ 28. Der Materialismus. Der Materialismus ist Metaphysik. Materialistische Systeme im Altertum. *Lamettrie* und *Holbach*. Der Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts. Die Argumente des Materialismus. Das methodologische, das mechanische und das kosmologische Argument. Widerlegung der Argumente. Die psychischen Vorgänge als substratloses Geschehen. Verdienste des Materialismus. Unfähigkeit desselben, die Vorgänge des eigenen Bewußtseins zu erklären. 112

§ 29. Der Spiritualismus. Der Spiritualismus ist aus dem Intellektualismus hervorgegangen. Spiritualismus bei *Platon*, *Leibniz* und *Berkeley*. Spiritualismus in der modernen Philosophie *(Wundt, Lotze, Fechner)*. Spiritualismus und erkenntniskritischer Idealismus. Spiritualismus und Animismus. Der Spiritualismus steht höher als der Materialismus. Der Spiritualismus verträgt sich schwer mit der Tatsache, daß uns alles

Seite

Psychische nur in der Form von Vorgängen gegeben ist. Übergang zu den anderen Formen des Monismus 119

§ 30. Der Monismus der Substanz. Das »Sein« der Eleaten. *Nikolaus Kopernikus* und *Giordano Bruno*. *Spinozas* Monismus der Substanz. Vorzüge und Mängel des Spinozismus. Verlebendigung der Substanz *Spinozas* durch *Goethe* und *Schelling*. *Schellings* Naturphilosophie. *Hegels* logischer Monismus. Übergang zum Monismus des Geschehens 123

§ 31. Der Monismus des Geschehens. *Heraklits* Lehre vom Fluß der Dinge. Die Welt als Entwicklung. *Kant-Laplace*sche Theorie von der Entstehung des Planetensystems. Die Entwicklung der organischen Welt nach den Forschungen von *Goethe*, *Lamarck*, *Spencer* und *Darwin*. Die biologische Betrachtung des Seelenlebens. Der Empiriokritizismus. *Richard Avenarius* und *Ernst Mach*. Der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem wird aufgehoben. Analyse des Ich-Bewußtseins. Es gibt nur Elemente und funktionale Beziehungen derselben. Erweiterung des Funktionsbegriffes. Die Welt als geordnetes Ereignis. Das System C und die Prinzipialkoordination bei *Avenarius*. Der menschliche Weltbegriff. Die Auffassung von *Avenarius* nähert sich dem Materialismus. *Ernst Machs* Monismus ruht auf idealistischer Grundlage. Bei *Mach* sind die Elemente Elementarvorgänge. Das Ich ist ein Komplex von Vorgängen, der sich von den Vorgängen im Universum nicht unterscheidet. Die Unterscheidung zwischen Physisch und Psychisch ist willkürlich und darum unberechtigt. Standpunkt diesseits von Physisch und Psychisch. Systematischer Gesichtspunkt *Avenarius'*, methodologischer *Machs*. Dualistischer Rest im Monismus *Machs* 131

§ 32. Der Dualismus. Der vorwissenschaftliche und der philosophische Dualismus. *Aristoteles* und *Descartes*. Das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Okkasionalismus und prästabilierte Harmonie. Der psychophysische Parallelismus. Das Täuschende in dieser Auffassung. Die Wechselwirkung

Seite

als ursprünglich erlebte Tatsache und als Urbild der Kausalität. Das Prinzip der Erhaltung der Energie ist auf die geistige Entwicklung nicht anwendbar. *Wundts* Prinzip des Wachstums geistiger Energie. Wissenschaftliche Möglichkeit des Dualismus . . . 142

§ 33. Das kosmologisch-theologische System. Gott und Welt. Das kosmologische Problem oder die Naturphilosophie. Die mechanische Auffassung der alten und neuen Atomistik. Die Zweckmäßigkeit der Welt und das theologische Problem. Mechanismus und Teleologie. Transzendente und immanente Teleologie. Die Entwicklungslehre. Theismus, Pantheismus und Deismus. Ethische Bedeutung des Gottesbegriffes. Erkenntnistheoretische Nötigung zur Annahme eines höchsten Wesens 148

Fünfter Abschnitt. Wege und Ziele der Ästhetik . . 158—192

§ 34. Begriff und Aufgabe der Ästhetik. Die Ästhetik als Metaphysik des Schönen. Die Ästhetik als Wissenschaft von den Gesetzen des Geschmackes. Die Ästhetik ist Philosophie des Fühlens. Ihre Aufgabe besteht in der psychologischen Analyse des künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genießens. Ferner hat sie für beides Normen aufzustellen 158

§ 35. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik. Das Wort Ästhetik, seine Abstammung und seine Bedeutung. Gebrauch des Wortes bei *Kant*. Die Ästhetik im Altertum. Die Engländer, *Winckelmann* und *Lessing*. *Kant* und *Schiller*. *Hegels* Ästhetik der Idee. *Herbarts* formale Ästhetik, ausgebildet durch *Zimmermann*. *Fechners* »Ästhetik von Unten«. Technische und analytische Ästhetik. Idealismus und Naturalismus 160

§ 36. Genetische und biologische Ästhetik. *Kants* Problemstellung. Das Spiel. Verschiedene Anschauungen über dieses. Erklärung des Spieles aus Funktionsbedürfnis und Funktionslust. Die Funktionslust als Quelle des ästhetischen Genusses. Die Abstumpfung. Sensuelles Funktionsbedürfnis. Aus seiner Befriedigung entstehen die elementaren ästhetischen Gefühle. Intellektuelles Funktionsbedürfnis. Dessen lustvolle Befriedigung durch Werke der Dichtkunst, der bil-

Seite

denden Künste, der Technik. Interesse ist intellektuelle Funktionslust. Emotionales Funktionsbedürfnis und emotionale Funktionslust. Die Leidenschaften. »Gefällig«, »interessant« und »reizend«. Die emotionale Funktionslust als Quelle des reichsten ästhetischen Genusses. *Schillers* »Taucher« als Beispiel. Die Einfühlung. Gefühlswirkung der Musik. Das ästhetische Urteil. Erklärung desselben aus der fundamentalen Apperzeption. Schön ist, was ästhetische Funktionslust auslöst. Objektive Schönheit. Schönheit und Liebe. Schönheit nicht bloß Ursache, sondern auch Wirkung der Liebe. Reichster ästhetischer Genuß bei Verbindung von sensueller, intellektueller und emotionaler Funktionslust. Letztere der zentrale Bestandteil im Genusse. Der objektive Faktor im ästhetischen Urteil. Von den Gesetzen des künstlerischen Schaffens. Das künstlerische Schaffen als soziale Arbeit. Historische Ästhetik. Die Liebeswerbung im künstlerischen Schaffen. Zum Wesen der künstlerischen Darstellung gehört das Typische. Die typische Vorstellung und der Zusammenhang der Kunst mit der Erkenntnistätigkeit und der Wissenschaft. Kunst und Religion. Kunst und Sittlichkeit. Zusammenfassung 167

Sechster Abschnitt. Ethik und Soziologie . . . . . 193—230

§ 37. Gegenstand und Aufgabe der Ethik. Die Ethik als Philosophie des Wollens. Psychologische und historische Aufgabe der Ethik. Die Geschichte der moralischen Beurteilung ist noch kaum in Angriff genommen. Die normative Aufgabe der Ethik . . . 193

§ 38. Die Entwicklung der Ethik. Ethik jünger als Metaphysik. Ältere Spruchsammlungen. *Sokrates.* Die Zyniker, Stoiker und Epikureer. *Aristoteles. Platons* metaphysische und soziale Ethik. Die antike Ethik ist Güterlehre. Judentum und Christentum. Gottesliebe und Menschenliebe. Der Jenseitsgedanke im Christentum, die Lehre von der Gnade. Die Rechtfertigung durch den Glauben. Die englichen Moralisten. *Kant* und *Fichte. Hegels* objektiver Geist. Die Ethik im Lichte der Entwicklungslehre. *Friedrich Nietzsche* . 195

Seite

§ 39. Das Problem der Willensfreiheit. Indeterminismus und Determinismus. Die Argumente beider Denkrichtungen. Die Bedeutungen des Wortes »frei«. Metaphysische Freiheit. Psychologische Freiheit. Die Willenshandlung als Ausfluß der Persönlichkeit. Verantwortlichkeit 203

§ 40. Probleme und Richtungen der Ethik. Der Ursprung der sittlichen Urteile (Nativismus und Empirismus). Die Frage nach den sittlichen Zwecken (Eudaimonismus, Utilitarismus und Idealismus). Die sittlichen Motive (Egoismus und Altruismus). Die Sanktion der sittlichen Normen (autonome und heteronome Ethik) 206

§ 41. Genetische und biologische Ethik. Die moralische Beurteilung und das Gewissen. Die moralische Beurteilung als Wertschätzung. Psychologie der Wertschätzung. Entwicklungsstufen der Wertschätzung. Die Bewunderung der Körperkraft, der Verstandes- und der Willenskraft. Hinzutreten des moralischen Elementes. Moralische Beurteilung als Wertschätzung sozial bedeutsamer Leistungen. Schätzung des Erfolges. Wertschätzung der Gesinnung. Überschätzung der Selbstüberwindung. Das Gewissen. Soziales und individuelles Gewissen. Individualismus und Sozialismus vereinigt. Das Glück besteht in erfolgreicher Kraftbetätigung. Betrachtung der einzelnen Probleme vom gewonnenen Standpunkte. Sittlichkeit und Religion. Grundsätze für die Gewinnung ethischer Normen. Übergang zur Soziologie 208

§ 42. Soziologie und Philosophie der Geschichte. Aufgabe der Soziologie. *Platons* Staatsideale. *Aristoteles'* Staatslehre. *Hugo Grotius*. Die Vertragstheorie von *Hobbes* und *Rousseau*. Die organische Staatstheorie. *Herbert Spencers* Lehre vom Staate. Völkerkunde und sozialreformatorische Bestrebungen. Die Gesellschaft ist früher da als das Individuum. Wert der Individualität. Philosophie der Geschichte. *Herder* und *Hegel*. Die ökonomische Geschichtsauffassung. *Paul Barths* Vereinigung von Soziologie und Philo-

Seite

sophie der Geschichte. Soziologie als Grundlage der Philosophie 220

§ 43. Pädagogik. Die Erziehungslehre bedarf der philosophischen Grundlegung. Ethik und Soziologie bestimmen das Ziel der Erziehung. Die Psychologie lehrt die geeigneten Mittel. Die Ausbildung der Erzieher muß aber auch praktisch sein. Sozialpädagogik. Die Philosophie bedarf der Pädagogik 226

Schlußbetrachtung. Zusammenfassung der prinzipiellen Anschauungen des Verfassers. Die Philosophie muß wissenschaftlich sein. Eine Philosophie von Unten und eine Philosophie von Innen. Die Tatsachen des Seelenlebens bilden eine eigene Gruppe von Vorgängen. Die Philosophie muß sich der Auffassung des gesunden Menschenverstandes nähern. Ergebnisse dieser Annäherung. Inhaltliche Forderungen für die Philosophie der Zukunft. Genetische, biologische und soziale Betrachtungsweise. Der genetische Gesichtspunkt in der Psychologie, in der Erkenntnistheorie, in der Ästhetik, in der Ethik und Soziologie. Biologische Betrachtungsweise. Wert derselben für die Psychologie, für die Erkenntniskritik, Ästhetik, für die Ethik und Soziologie. Sozialer Gesichtspunkt in der Psychologie, in der Erkenntnistheorie, in der Ästhetik und Ethik. Die Philosophie muß wieder Weltanschauungslehre werden. Die Metaphysik keineswegs für alle Zeiten abgetan. Der Gottesbegriff als notwendiger Abschluß einer Weltanschauung 231

Namenregister 246

Nachträge und Richtigstellungen.

Seite 19, nach Zeile 6 ist einzuschieben: *Rud. Eisler*, Kritische Einführung in die Philosophie. 1905.

» 47, Zeile 17 von unten lies ***H.*** *Siebeck* statt *L. Siebeck.*

» 154, » 9 » » » *Collins* † 1729 statt 1733.

» 229 f. ist nachzutragen: *Anton Menger*, Neue Staatslehre, 1903 und desselben Neue Sittenlehre, 1905.

Erster Abschnitt.

Bedeutung und Stellung der Philosophie.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Philosophie ist die Denkarbeit, welche in der Absicht unternommen wird, die tägliche Lebenserfahrung und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einer einheitlichen und widerspruchslosen Weltanschauung zu vereinigen, die geeignet ist, die Bedürfnisse des Verstandes und die Forderungen des Gemütes zu befriedigen. Der gemeinsame Zweck alles Philosophierens war es von jeher, zu einer geschlossenen, harmonischen Weltanschauung zu gelangen. Das ist bei aller Verschiedenheit in bezug auf Inhalt und Methode das einigende Band aller philosophischen Systeme. In diesem Sinne ist daher alle Philosophie Weltanschauungslehre. Als solche muß sie aber mit den einzelnen Wissenschaften in steter und enger Fühlung bleiben und deren Resultate zur Kenntnis nehmen. Eine Philosophie, die den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung gleichgültig gegenüberstände, dieselben meistern oder sich zu ihnen in Widerspruch setzen wollte, würde heute keine Beachtung mehr finden. Dabei hält aber die Philosophie den Blick stets auf das Ganze gerichtet; sie benützt die von der jahrtausendelangen Geistesarbeit geschaffenen

Denkmittel, um das Stückwerk, welches selbst die wissenschaftlich erweiterte Erfahrung immer nur bieten kann, zu einem Ganzen zu Ende zu denken. Dieses Bedürfnis nach Ganzheit ist aber nicht nur Bedürfnis des Verstandes, sondern in weit höherem Grade eine Forderung des Gemütes. Wir wollen ein Ganzes denken, weil ein Stückwerk unserer einheitlichen Natur widerstrebt. Ebenso ist es unser Herz, das neben und in der Weltanschauung auch eine Lebensanschauung fordert. Nicht nur das Universum wollen wir umfassen, wir wollen auch wissen, welche Stellung der Mensch darin einnimmt, was er darin tut und was er darin soll. Die Forderungen des Gemütes sind als unzweifelhafte Tatsachen ebenfalls Elemente und Teile des gesamten Geschehens; als solche verlangen und verdienen sie Beachtung und Berücksichtigung bei der Gewinnung einer Welt- und Lebensanschauung. Durch diese ergänzende Arbeit des Denkens hört die Philosophie zwar nicht auf, wissenschaftlich zu sein, ihre Aufgabe wächst jedoch über die der Wissenschaft hinaus.

§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie.

Das Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltanschauung liegt tief in der Menschennatur begründet. Die primitivste Form desselben ist das Gefühl des Staunens, welches auch tatsächlich bereits von *Plato* und *Aristoteles* als der Anfang der Philosophie bezeichnet wurde. Das Gefühl entsteht, wenn uns eine neue Erscheinung entgegentritt, die wir in den Rahmen unseres Weltbildes nicht einzufügen vermögen. Vielfach verbindet sich mit dem Staunen die Furcht, denn das Fremde erscheint uns leicht als etwas Feindliches. Allein neben diesem, ich möchte sagen, praktischen Staunen kann man schon bei kleinen Kindern ein selbständiges, nicht mit

Furcht verbundenes Staunen beobachten, welches man theoretisches Staunen nennen könnte. Das Denken, welches zuerst ein praktisches Überlegen ist und zum Zwecke der Erhaltung des Lebens in Arbeit gesetzt wird, entwickelt sich zu einer Funktion, die nach Betätigung verlangt, auch wenn kein direktes praktisches Bedürfnis dazu treibt. So äußert sich das Staunen beim Kinde zunächst im Gesichtsausdruck und dann in naiven Fragen, beim erwachsenen Manne und bei ganzen Völkern in wissenschaftlicher Forschung und in philosophischer Spekulation. Das theoretische Staunen begleitet uns durch das ganze Leben. Zunächst staunen wir über das Neue und Fremde. Aber es kommt die Zeit, wo die Weltanschauung, die wir gleichsam unbewußt an der Hand der Tradition und unter dem Einflusse sozialer und religiöser Autorität uns angeeignet haben, unser reif gewordenes Denken nicht mehr ganz zu befriedigen vermag. Jetzt staunen wir über das, was uns bisher bekannt und geläufig war, weil es uns in neuem Lichte erscheint. Gerade dieses Staunen über das Alltägliche, über das Bekannte und Überlieferte ist der eigentliche Anfang der Philosophie.

Richtunggebend für das philosophische Staunen ist eine andere Urtatsache des menschlichen Seelenlebens. Es ist das Gefühl der Einheit unseres Bewußtseins. So wie jeder von uns sich als einheitliche, in sich geschlossene Persönlichkeit empfindet, die trotz der mannigfachsten Beziehungen zur Natur und Menschenwelt und trotz der großen Veränderungen unseres Ichs, welche die natürliche Entwicklung von der Wiege bis zum Grabe mit sich bringt, nicht aufhört, sich als ein Ganzes und sich als dieselbe zu fühlen, so suchen wir auch die Welt, die uns umgibt, aus einem einheitlichen Grunde heraus zu begreifen und als ein Ganzes aufzu-

fassen. Diese psychische Tatsache bekundet sich deutlich in dem oben angegebenen Zweck und Ziel alles Philosophierens.

Je reicher sich nun infolge der wissenschaftlichen Forschung unser Weltbild gestaltet, desto schwieriger wird es, in der Mannigfaltigkeit die Einheit zu finden. Aber eben dadurch bekommt das philosophische Staunen immer neue Nahrung, und das Bedürfnis nach Einheit wird um so stärker. Man darf demnach mit Sicherheit behaupten, daß trotz der energischen Ablehnung und trotz des herben Spottes, dem die philosophische Spekulation von Seite der Spezialwissenschaften oft ausgesetzt ist, der Trieb nach philosophischer Erkenntnis nie aufhören wird. Wenn auch keines der konstruierten philosophischen Systeme auf die Dauer befriedigt, so wird doch nach dem bekannten Worte *Schillers* die Philosophie selbst immer bestehen bleiben.

§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie.

Unabhängig voneinander haben mehrere Kulturvölker eine Philosophie ausgebildet. Die gelehrte Sprachforschung des neunzehnten Jahrhunderts hat uns mit umfangreichen und oft sehr tiefen philosophischen Spekulationen der Chinesen, der Ägypter, der Perser und insbesondere der Inder bekannt gemacht. Für die Entwicklung des abendländischen Denkens ist aber, wenn wir von einigen wenigen Denkern des neunzehnten Jahrhunderts absehen, nur die griechische Philosophie bedeutungsvoll geworden. Diese hat durch das ganze Mittelalter hindurch fortgewirkt, die neuere Philosophie vielfach beeinflußt und befruchtet und ist mit ihrer geschichtlichen Wirksamkeit noch immer nicht zu Ende. Hier sind zuerst die Probleme aufgestellt worden, mit denen wir uns noch heute beschäftigen, hier wurden zuerst die Denkmittel gefunden,

mit denen wir noch heute operieren. Das Studium der griechischen Philosophie ist deshalb für das tiefere Verständnis der Probleme noch heute unerläßlich und überdies für den Anfänger besonders lehrreich.

In den reichen Pflanzstätten Joniens (an der Westküste Kleinasiens), wo der rege Handel und Verkehr vielfache Anregungen, der zunehmende Wohlstand hinlängliche Muße zum Nachdenken gewährte, waren die psychologischen Bedingungen für die Entfaltung des philosophischen Triebes besonders günstig. Dort beginnt um 600 v. Chr. mit *Thales* die lange Reihe der Denker, die sich um die Lösung der Welträtsel bemühten.

Die Namen Philosophie und Philosoph sind jedoch erst seit dem Ende des fünften Jahrhunderts v. Chr. bezeugt. Das griechische Wort Philosophia ist wahrscheinlich aus dem Zeitwort philosopheïn abgeleitet und dieses bedeutet soviel als: nach Erkenntnis streben, und zwar aus reiner Wißbegierde, ohne einen praktischen Zweck dabei im Auge zu haben. In dieser Entstehung des Namens liegt gleichsam symbolisch die bedeutsame Wahrheit verborgen, daß in der Philosophie das Philosophieren das Wichtigste ist. Nicht das mühelos angeeignete Resultat, sondern das selbständige Ringen danach ist hier das Wertvolle.

In diesem Streben nach einer Weltanschauung, in der Frage nach den letzten Gründen trifft die Philosophie auf überlieferte religiöse Vorstellungen, aus denen sie sogar zum Teil selbst hervorwächst. Es wird sich deshalb empfehlen, gleich hier das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu erörtern.

§ 4. Philosophie und Religion.

Philosophie und Religion stehen vielfach in engem Zusammenhange. Gemeinsam ist beiden das Bestrebe n

die Erfahrung zu einem Gesamtbilde zu ergänzen, gemeinsam ferner, namentlich in ihren Anfängen, das naive Vertrauen in die Kraft des Denkens und Gestaltens und der feste Glaube an die Gebilde der eigenen Denk- und Phantasietätigkeit. *Plato* glaubt nicht minder fest an die Wirklichkeit und Realität der Ideen als das fromme Gemüt an ein Leben nach dem Tode.

Während aber in den religiösen Weltanschauungen Phantasie und Gemüt die schaffenden und treibenden Kräfte sind, ist es in der Philosophie der Erkenntnistrieb, welcher die letzten Gründe alles Seins und Geschehens zu suchen veranlaßt. Die religiösen Vorstellungen erhalten ferner ihre Macht über die Geister durch die Kraft der Überlieferung und durch ihre soziale Geltung. Die überlieferten Glaubenssätze sind ein ererbtes Gemeingut, das niemand ungestraft antasten oder gar zerstören darf. In der Philosophie hingegen will der Menschengeist aus eigener Kraft und ohne Rücksicht auf das früher Geglaubte sich in der Welt zurechtfinden und ihr Wesen begreifen. Die Religion ist also ihrer Natur nach autoritativ und sozial, die Philosophie kritisch und individualistisch.

Es ist infolgedessen begreiflich, daß beim ersten Auftreten der Philosophie sich ein Auflehnen gegen die religiösen Traditionen bemerkbar macht. In der griechischen Philosophie tritt dieser Gegensatz gelegentlich scharf hervor. *Xenophanes* wirft den homerischen Göttern ihre Menschenähnlichkeit und ihre menschlichen Schwächen vor, *Protagoras* weiß nicht, ob es überhaupt Götter gibt, und *Epikur* läßt die Gottheiten zwar als Idealgestalten bestehen, nimmt ihnen aber jeden Einfluß auf das Weltgetriebe. Dagegen beginnen schon in ziemlich früher Zeit die Versuche, Religion und Philosophie zu vereinen. *Platon* und *Aristoteles* gelangen auf spekulativem

Wege zu der Idee eines einzigen Gottes, dessen Verhältnis zur Welt sie verschiedenartig bestimmen. Die Stoiker versuchen, die überlieferten Götter- und Heldensagen durch allegorische Umdeutung in ihr philosophisches System einzufügen. Der Jude *Philo* aus Alexandria (geb. um 20 v. Chr.) sucht durch allegorische Deutung aus der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte eine rein philosophische Kosmologie herauszulesen. Das Christentum bedient sich zunächst zur Begründung und Verteidigung seiner Heilsbotschaft, dann zur Formulierung seiner Lehren vielfach philosophischer Denkmittel, stellt aber den Glauben entschieden über das Wissen. In der scholastischen Philosophie des Mittelalters wird dann der energische Versuch unternommen, die Dogmen der christlichen Religion philosophisch zu begründen. Bald aber zeigte es sich, daß nicht alle Dogmen einer streng vernunftgemäßen Begründung fähig sind, und es wird eine Scheidung vorgenommen zwischen natürlicher und zwischen geoffenbarter Theologie (theologia naturalis und theologia revelata). Was der letzteren zugehört, das kann nicht bewiesen, sondern muß auf Grund der Offenbarung geglaubt werden. Es tritt also der scheinbar überwundene Gegensatz schon innerhalb der Scholastik wieder auf.

Die neuere Philosophie wird durch die aufblühende Naturwissenschaft des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts befruchtet und insbesondere von der Mathematik stark beeinflußt. Man lernt einerseits Beobachtung und Versuch als die sichersten Quellen empirischer Erkenntnis schätzen, während anderseits die Mathematik ein System unbedingt gültiger, von der Erfahrung scheinbar ganz unabhängiger Wahrheiten liefert, die aus der Vernunft selbst geschöpft zu sein scheinen. Voll Selbstvertrauen in das erstarkte Erkenntnisvermögen fühlt

sich die Philosophie veranlaßt, zu den religiösen Problemen Stellung zu nehmen, und diese bilden auch heute noch den Gegenstand eifrigen Nachdenkens.

Der Materialismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts hatte zwar jede Religion als leeres Hirngespinst betrachtet und alle derartigen Probleme aus der Wissenschaft eliminieren wollen; allein die historischen und namentlich die ethnographischen Forschungen der letzten Dezennien haben aufs neue gezeigt, daß religiöse Vorstellungen sich überall finden, wo Menschen zusammenwohnen, und daß dieselben somit zu den Elementargedanken des Menschengeistes gehören.

Der Versuch einer Vereinigung von Philosophie und Religion ist nicht von vornherein als aussichtslos zu verwerfen, da ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, daß die philosophische, also vorurteilslose Untersuchung zu Resultaten gelangt, die mit geläuterten religiösen Vorstellungen übereinstimmen. Sicher ist es, daß die philosophische Spekulation im Altertum und in der Gegenwart sehr viel zur Läuterung der religiösen Vorstellungen beigetragen und diese in theoretischer und praktischer Hinsicht der wissenschaftlichen Weltanschauung näher gebracht hat. Sicher ist es aber auch, daß die Philosophie eine so allgemeine und so tief in das Kulturleben eingreifende Erscheinung, wie es die Religion zweifellos ist, nicht unbeachtet lassen darf. Sie hat also die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft, welche in den letzten Dezennien einen großen Aufschwung genommen hat, zur Kenntnis zu nehmen und dieselben in ihrer zusammenschauenden und zusammenfassenden Tätigkeit ebenso zu berücksichtigen wie die Ergebnisse der anderen Wissenschaften. Dies führt uns von selbst zu der Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften.

§ 5. Philosophie und Wissenschaft.

Die Philosophie ist zur Zeit ihres ersten Auftretens bei den Griechen mit theoretischer Wissenschaft identisch. Das Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen ist ein Merkmal der Philosophie wie auch der Wissenschaft. Insbesondere ist die wissenschaftliche Naturbetrachtung hier noch ganz die Aufgabe der Philosophen. Den Höhe- und zugleich Wendepunkt dieser Entwicklung bezeichnet im Altertum *Aristoteles*, der das gesamte Wissen seiner Zeit in sich vereinigte und zusammenfassend bearbeitete. Von da ab beginnt die Spezialisierung der Wissenschaften und zugleich ihre Lostrennung von der Philosophie. Dieser Prozeß hat sich nur langsam und allmählich vollzogen. In rastloser angestrengter Arbeit hat der Menschengeist nach und nach gelernt, aus beobachteten Tatsachen Gesetze des Geschehens abzuleiten und durch diese Gesetze die Natur zu begreifen und zu beherrschen. Im Laufe der Jahrhunderte ist durch immer weiter fortgesetzte Teilung der Arbeit ein so reiches Tatsachenmaterial angesammelt, sind so komplizierte Methoden und Denkmittel gefunden worden, daß es dem einzelnen heute vollkommen unmöglich ist, das gesamte Wissen der Zeit selbständig zu beherrschen. Dadurch wird uns zwar jedes einzelne Wissensgebiet erweitert, allein der Zusammenhang alles Wissens droht verloren zu gehen.

Diese Gefahr wird noch dadurch vergrößert, daß sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bei vielen Vertretern der Einzelwissenschaften eine Abneigung gegen alle philosophische Betrachtungsweise geltend macht. Diese Abneigung hat wiederum ihren Grund darin, daß die Philosophie lange Zeit hindurch als Königin der Wissenschaften galt und gelten wollte

und als solche die endgültige Entscheidung der höchsten und letzten Fragen alles Wissens für sich in Anspruch nahm. Selbst in naturwissenschaftlichen Fragen wollte mitunter die Philosophie nicht nur das letzte Wort haben, sondern man nahm sich sogar gelegentlich heraus, genau beobachtete und sicher erwiesene Tatsachen in Abrede zu stellen und als unmöglich zu bezeichnen, weil sie in das philosophische System nicht paßten.

Solchen ganz unberechtigten Ansprüchen gegenüber, wie sie namentlich von *Hegel* und seiner Schule erhoben wurden, mußte die Naturwissenschaft ihre Selbständigkeit geltend machen und immer und immer wieder darauf hinweisen, daß die durch Beobachtung und Versuch gefundenen Tatsachen und Gesetze unabhängig von jeder philosophischen Spekulation Gültigkeit haben. So gefundene Tatsachen bilden vielmehr die Grundlage, auf welcher eine wissenschaftliche Philosophie weiterbauen darf.

Die ungeahnten Erfolge, welche Naturwissenschaft und Technik im neunzehnten Jahrhundert aufzuweisen hatten, ließen nun bei der großen Mehrzahl der Forscher die Meinung aufkommen, daß nur die exakte, auf Beobachtung und Versuch einerseits und auf Mathematik anderseits gegründete Forschungsmethode zu einer wirklichen Erweiterung unserer Erkenntnisse führe, daß dagegen alle philosophische Spekulation nur als müßiges, ganz wertloses Spiel zu betrachten sei.

Die naturwissenschaftliche Methode wurde aber auch von denjenigen Wissenschaften zur Anwendung gebracht, welche sich die Erforschung des geistigen Lebens zur Aufgabe setzen. Die Entwicklung der Sprache, der Religion, der Sitte und aller sozialen Einrichtungen wurde und wird noch auf Grund der statistischen und vergleichenden Methode erforscht und auch hier macht sich

eine Art von Kultus der Tatsache und Verachtung der Spekulation geltend.

Wissenschaft, so behauptet ein hervorragender Forscher der Gegenwart, ist nichts anderes als ökonomisch geordnete Erfahrung, und ihre Aufgabe besteht darin, die Vorgänge in der Natur und im Menschengeiste möglichst einfach zu beschreiben. Diese Abneigung gegen alles das, was wir von uns aus an die Tatsache heranbringen, und das Bestreben, die Vorgänge, so wie sie sich tatsächlich vollziehen, möglichst getreu in unserem Denken nachzubilden, ist als methodische Regel für alle wissenschaftliche Forschung von außerordentlichem Werte und kann daher nicht oft genug eingeschärft werden.

Unser innerer Drang aber, alles Erfahrene zur Einheit zu verknüpfen, das Bedürfnis, die Welt und uns selbst nicht nur kennen zu lernen, sondern auch zu begreifen, wird durch keine methodische Forschungsregel aus der Welt geschafft. Dazu kommt noch, daß ja jede sogenannte Tatsache, die wir kennen lernen, von unserem Geiste geformt werden muß, damit sie unser Eigentum werde. Allem wissenschaftlichen Forschen liegen gewisse allgemeine Eigenschaften unseres Wahrnehmens und Denkens zugrunde, die das Forschen erst möglich machen. Die Wissenschaft hat ferner niemals die Erkenntnis von einzelnen Tatsachen, sondern die Erkenntnis von Gesetzen des Geschehens zum Ziele, und so muß auch jede Einzelforschung, wenn sie den Namen der Wissenschaft verdienen will, den Blick aufs Ganze gerichtet halten.

Tatsächlich macht sich das Bedürfnis nach Zusammenfassung und nach erneuter Selbstbesinnung in den letzten Jahren bei den Vertretern der Einzelwissenschaften deutlich bemerkbar. Der Chemiker *Wilhelm Ostwald* in Leipzig hat Vorlesungen über Naturphilosophie herausgegeben

und zugleich eine Zeitschrift: »Annalen der Naturphilosophie« begründet, die den eingestandenen Zweck hat, allgemeine Fragen der wissenschaftlichen Forschung zu erörtern und über die wissenschaftlichen Methoden und ihren Erkenntniswert Untersuchungen anzustellen. Auch die Geschichtsforscher sind es müde, bloß Daten zu sammeln und fühlen das Bedürfnis, den tieferen Sinn der geschichtlichen Entwicklung zu erfassen. Es kommt die von *Herder* und *Hegel* begründete Philosophie der Geschichte wieder zu Ehren, erhält aber infolge der namentlich durch die Einbeziehung der ganzen bewohnten Erde wesentlich erweiterten Kenntnis der Tatsachen eine viel konkretere und zugleich breitere Grundlage. Von jeder Einzelwissenschaft führt ein Weg zu allgemeinen Fragen, deren Beantwortung eben Gegenstand der Philosophie ist. Es gibt demnach auch keine wirksamere und bessere Einführung in die Philosophie als den Betrieb einer Spezialwissenschaft. Von da aus zu allgemeineren und tieferen Problemen vorzudringen, wird dem philosophischen Kopfe zum dringenden Bedürfnis.

So führt also jede Wissenschaft, gründlich betrieben, zu philosophischen Untersuchungen. Ist nun, so wird man fragen, die Philosophie eine Wissenschaft oder nicht? Ich möchte hier zur Antwort ein *Schiller*sches Wort variieren. *Schiller* sagt einmal von seiner Dichtung »Die Künstler«, sie sei darum nicht minder ein Gedicht, weil sie mehr sei als ein Gedicht. Die Philosophie ist darum nicht minder eine Wissenschaft, weil sie mehr ist als Wissenschaft.

Die Philosophie ist Wissenschaft, weil sie auf wissenschaftlicher Grundlage und mit wissenschaftlichen Forschungsmitteln arbeitet. Sie ist mehr als Wissenschaft, weil sie die Erfahrung nicht bloß zu ordnen, sondern auch zu ergänzen genötigt ist und weil zur Er-

reichung ihres Zieles einer harmonischen Weltanschauung auch Phantasie und Gemüt mitwirken müssen. Der Philosoph der Gegenwart hat die unabweisliche Verpflichtung, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung in möglichst großem Umfange sich anzueignen und namentlich sich mit den Denkmitteln, welche die einzelnen Wissenszweige herausgearbeitet haben, vertraut zu machen. Mit diesen wissenschaftlichen Waffen ausgerüstet, muß er aber den moralischen Mut und die künstlerische Gestaltungsgabe besitzen, um über die Erfahrung hinauszugehen und die Ergebnisse der Einzelforschung zu einem Ganzen zusammenzuschauen und zusammenzufassen.

An einer so mutvoll erarbeiteten und künstlerisch ausgestalteten Weltanschauung wird aber der Philosoph sich freuen dürfen wie der Feldherr an einem Siege oder wie der Künstler an seinem Werke. Eine solche Weltanschauung wird uns als eine Art Glaube lieb und wert. Hier ist der Punkt, wo Wissenschaft, Kunst und Religion sich vereinigen können, aber immer unter der Voraussetzung, daß die Wissenschaft die Grundlage bildet und daß die Denkmittel wissenschaftliche bleiben.

§ 6. Einteilung der Philosophie.

Von den Griechen her ist eine Dreiteilung der Philosophie überliefert, welche kurz nach *Aristoteles*, also seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. allgemein wurde. Die drei Teile heißen Logik, Physik und Ethik.

Unter Logik verstand man die Lehre von der Erkenntnis, von den Gesetzen des Denkens, von den Kriterien der Wahrheit und später auch die Lehre von der Wahrscheinlichkeit.

Die Physik umfaßte Naturwissenschaft, Naturphilosophie, Kosmologie sowie auch die Lehre von der menschlichen Seele und ihren Schicksalen. Später kommt der Name Metaphysik auf, worunter man die Lehre vom Seienden, d. h. von dem versteht, was unabhängig von uns als das Wesen der Dinge gelten muß im Gegensatze zu dem, als was die Dinge uns erscheinen. Der Name Metaphysik verdankt seine Entstehung dem Zufalle, daß die Schrift des *Aristoteles*, die sich mit diesen höchsten Fragen beschäftigt, in der Ordnung seiner Schriften nach der Physik kam und, da diese Schrift keinen Titel hatte, als das bezeichnet wurde, was hinter der Physik steht (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Name und Begriff haben sich bis heute erhalten, doch wäre es angemessener, diesen Teil der Philosophie mit dem Namen Ontologie, d. h. Lehre vom Seienden, zu bezeichnen.

Unter Ethik verstand man die Lehre von der Sittlichkeit des Menschen, allein bei dem den Alten eigenen Begriffe von Sittlichkeit ist es mehr die Lehre vom höchsten Gut als die von dem Wesen der moralischen Verpflichtung. Als ein Teil der Ethik galt die Politik, d. i. die Lehre vom Staate und seinen Formen.

Die Lehre vom Schönen und von der Kunst wird zwar gelegentlich von *Platon*, *Aristoteles* und namentlich von *Plotin* behandelt, bildet aber im Altertum keinen ständigen Teil der Philosophie.

Die Einteilung in Logik, Physik und Ethik blieb durch das ganze Mittelalter maßgebend und wird noch jetzt in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie zugrunde gelegt. In der neueren Zeit haben namentlich *Baco von Verulam* (1561—1626) und *Chr. Wolff* (1679—1754) andere Einteilungen gegeben, welche das Gebiet der Philosophie auf psychologischer Grundlage zu gliedern versuchen. Demselben Grundsatze folgt die

Einteilung *Kants* (1724—1804), welche bis zur Gegenwart die einflußreichste geblieben ist und der auch wir im wesentlichen zu folgen gedenken.

Kant gibt in seiner »Kritik der reinen Vernunft« eine Philosophie des Erkennens, in seiner »Kritik der praktischen Vernunft« eine Philosophie des Wollens und in seiner »Kritik der Urteilskraft« eine Philosophie des Fühlens.

An dieser Einteilung wollen auch wir festhalten. Nur wird die Philosophie des Erkennens in zwei Abschnitte gegliedert werden müssen. Der erste wird die Fragen nach der Möglichkeit, den Grenzen, sowie auch nach dem Ursprung der Erkenntnis zu erörtern haben, während der zweite sich mit dem Gegenstande der Erkenntnis beschäftigen wird. Im ersten Abschnitt wird demnach Kritik und Theorie der Erkenntnis zu behandeln sein, während der zweite die Lehre vom Seienden oder die Ontologie enthalten soll.

Die Philosophie des Fühlens ist, wie gezeigt werden soll, nichts anderes als die Lehre vom Schönen und Erhabenen. Diese Lehre, die seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Ästhetik genannt wird, bildet seit dieser Zeit einen Teil der philosophischen Systematik.

Die Philosophie des Wollens sucht die Bedingungen und die Normen der menschlichen Handlungen festzulegen. Sie bildet als praktische Philosophie oder als Ethik seit jeher einen wichtigen Teil der philosophischen Systeme. Da aber für das menschliche Handeln nicht nur der Einzelwille, sondern auch der Gesamtwille maßgebend ist, wollen wir mit der Ethik auch die jüngste der philosophischen Disziplinen verbinden, die Lehre von dem Wesen der menschlichen Gesellschaft oder die Soziologie. Daran sollen sich noch einige

Bemerkungen über die allgemeinen Prinzipien der Erziehungslehre oder Pädagogik schließen.

Der Erörterung all dieser philosophischen Probleme muß aber eine kurze Betrachtung der Psychologie und Logik vorangehen, die man mit Recht als vorbereitende oder propädeutische Disziplinen betrachtet. Die Psychologie ist zwar eine selbständige Wissenschaft geworden, die unabhängig von jeder philosophischen Spekulation ihre Resultate auf rein empirischem Wege zu gewinnen sucht. Sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle Geisteswissenschaften und behält dadurch eine innige Verbindung mit der Philosophie. Die Logik ist streng genommen für alle Wissenschaft als Propädeutik bedeutsam, um so mehr für die Philosophie, die ja die Einzelergebnisse der Forschung nach allgemeinen Prinzipien zu ordnen hat.

Als ein wichtiger Teil des philosophischen Studiums gilt mit Recht die Geschichte der Philosophie, und es hat eine Zeit gegeben, wo man die ganze Aufgabe der Philosophie auf ihre Geschichte einschränken wollte. Es wird sich deshalb empfehlen, einige Bemerkungen über die Bedeutung dieses Studiums hier einzuschieben.

§ 7. Geschichte der Philosophie.

Für das Studium der Philosophie ist die Kenntnis ihrer Geschichte von ungleich größerer Bedeutung als dies bei anderen Wissenszweigen der Fall ist. Wer z. B. Mathematik oder Physik zu seinem wissenschaftlichen Forschungsgebiet erwählt hat, der kann sich mit den Methoden, Denkmitteln und Resultaten der Forschung vertraut machen, ohne das allmähliche Werden und Entstehen aller dieser Forschungsmittel historisch verfolgen zu müssen. Erst auf der Höhe des Wissens angelangt, wird mancher vielleicht ein historisches Bedürfnis zu

fühlen beginnen und dann allerdings einsehen, wie dies *Ernst Mach* von der Physik wiederholt betont hat, daß ein tiefes und volles Verständnis der Grundbegriffe ohne Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung nicht zu gewinnen ist.

Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Philosophie. Hier ist auch nur ein annähernd richtiges Verständnis eines Problems ohne Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung fast unmöglich. Wer z. B. die Behauptung aufstellen hört: alles, was ich da vor mir sehe, der gestirnte Himmel über mir, die Häuser, die Felder, die Bäume in meiner Umgebung, die sind nur meine Vorstellung, sie existieren nur, insofern ich sie wahrnehme, und nur als meine Wahrnehmung, der wird diese Ansicht zunächst für verrückt halten. Durch die Kenntnis ihres geschichtlichen Werdens wird sie aber jedem begreiflich, und erst dann ist es möglich, kritisch Stellung dazu zu nehmen, wie wir das weiter unten sehen werden.

So ist denn die Bekanntschaft mit den Hauptdaten der Geschichte der Philosophie eine unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis philosophischer Probleme und viele raten deshalb, das Studium der Philosophie mit dem Studium ihrer Geschichte zu beginnen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber ein Studium, das auch für denjenigen höchst lohnend ist, der nicht die Absicht hat, selbständig zu philosophieren. Man lernt hier die Entstehung und Erarbeitung der Denkmittel kennen, mittels welcher sich der Menschengeist nach und nach die Welt erobert hat, Errungenschaften, »denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gerne unsere Dankbarkeit rauben«. Wenn wir heute an den meisten Dingen Stoff und Form unterscheiden, wenn uns die Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit so ganz geläufig ge-

worden sind, so vergessen wir nur allzuleicht darauf, daß *Aristoteles* der erste war, der diese Begriffe deutlich herausgearbeitet und zum Gebrauche zurechtgedacht hat.

Die Kenntnis der allmählichen Entwicklung der Denkmittel ist der größte Gewinn, den man aus dem Studium der Geschichte der Philosophie ziehen kann, und unsere Darstellungen dieses Gebietes, an denen ja kein Mangel ist, sollten dieses Moment deutlicher herausstellen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber nicht nur Philosophie, sie ist auch Geschichte. Gar oft prägt sich in einem philosophischen System der geistige Gehalt des Zeitalters, in welchem es entstand, am deutlichsten und am tiefsten aus. So ist, wie schon oft hervorgehoben wurde, *Kants* kategorischer Imperativ ein Niederschlag des preußischen Pflichtbewußtseins, während das Weltbürgertum der Zyniker und Stoiker den Untergang des griechischen Nationalgefühls deutlich bekundet.

Die Geschichte der Philosophie bildet demnach einen wichtigen Bestandteil des philosophischen Studiums. Erschwert wird dasselbe allerdings durch die philosophische Kunstsprache, die sich allmählich herausgebildet hat und die man sich schlechterdings aneignen muß. Unsere Einführung wird deshalb auf die genaue Erklärung der wichtigsten Kunstausdrücke große Sorgfalt verwenden, um auf diese Weise auch das Studium der Geschichte der Philosophie zu erleichtern. Indem wir anderseits bei der Vorführung der einzelnen Probleme ihr geschichtliches Werden wenigstens skizzieren, wird der Leser mit den wichtigsten Tatsachen der historischen Entwicklung bekannt und damit auch in die Geschichte der Philosophie eingeführt.

Literatur.

Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 10. Aufl. 1904.

O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. 1903.

W. Wundt, System der Philosophie. 2. Aufl., S. 1—30.

W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. 1904.

A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903.

Hans Cornelius, Einleitung in die Philosophie. 1902.

Rud. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. 1904. 2 Bände. Das überaus fleißig gearbeitete Werk erleichtert wesentlich die Lektüre philosophischer Schriften, ist aber auch für wissenschaftliche Arbeiten sehr wertvoll.

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4 Bände (Band I, Das Altertum, 9. Aufl. 1903, Band II, Mittelalter, 9. Aufl. 1905, Band III, Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, 9. Aufl. 1901, Band IV, Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 9. Aufl. 1902). Das Werk gehört zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln des Studiums der Philosophie. Besonders wertvoll sind die überaus reichen, nahezu vollständigen Angaben über die einschlägige Literatur. Band I, S. 9—17 findet der Leser eine vortreffliche Übersicht über die wichtigsten Darstellungen der Geschichte der Philosophie mit charakterisierenden Bemerkungen.

W. Windelband, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. 2 Bände, 1905.

Zweiter Abschnitt.

Die propädeutischen (vorbereitenden) Disziplinen.

§ 8. Gegenstand und Aufgabe der Psychologie.

Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Gesetzen des menschlichen Seelenlebens. Ihr Gegenstand ist demnach das menschliche Seelenleben selbst, d. h. unser Denken, unser Fühlen und Wollen, kurz alles das, was wir als seelische Tätigkeiten täglich und stündlich erleben, was uns als solches Erlebnis unmittelbar gegeben und bekannt ist. Die Psychologie hat es demnach immer nur mit Ereignissen, immer mit einem Geschehen, niemals mit einem ruhenden Sein zu tun. Die Frage nach einem substantiellen, beharrenden Träger dieser von uns erlebten psychischen Phänomene, die Frage, ob diese Tätigkeiten von einem beharrenden, im Wechsel der Erlebnisse unveränderlichen Seelenwesen ausgehen, gehört nicht in die Psychologie, sondern bildet einen Gegenstand der Metaphysik oder Ontologie. Eben dahin gehört natürlich auch das Problem von dem Sitze, der Einfachheit und der Unsterblichkeit der Seele. Über all diese Dinge können die verschiedenen Religionssysteme Dogmen aufstellen, die kraft der religiösen Autorität bei den Anhängern des betreffenden Religionsbekenntnisses Glauben finden. Über

all diese Dinge kann eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund eindringender Untersuchungen Hypothesen aufstellen. Die Psychologie bleibt davon ganz unberührt; sie durchforscht das menschliche Seelenleben, das eine der unzweifelhaftesten Tatsachen ist, die wir kennen, sucht seine Vorgänge auf die einfachsten Elemente zurückzuführen und die darin waltenden Gesetze zu ermitteln, ganz unabhängig von jedem theologischen Dogma und jeder metaphysischen Hypothese.

Die Psychologie lehnt sich damit keineswegs gegen irgend ein Dogma oder irgend eine metaphysische Hypothese auf. Ihre Erforschung des Seelenlebens bleibt vielmehr für jedes metaphysische und theologische Dogma gültig. Die Psychologie kann über das Wesen der Seele ebensowenig Aufschluß geben wie die Mechanik über das Wesen der Kraft. Da und dort wird nur das Gesetz des Geschehens gesucht. Die Psychologie nähert sich also in bezug auf ihren rein erfahrungsmäßigen Charakter sowie in ihren Methoden sehr den Naturwissenschaften, bleibt aber in bezug auf ihren Gegenstand von diesen geschieden. Die hier vorgetragene Auffassung der Psychologie sowie ihre Unabhängigkeit von jeder Metaphysik ist eine Errungenschaft der letzten Dezennien.

Der Glaube an ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen, das den Leib nach dem Tode verläßt und dann ein selbständiges Dasein führt, ist tief in der Menschennatur begründet und findet sich tatsächlich bei den primitivsten, auf der niedrigsten Kulturstufe zurückgebliebenen Völkern. Fast sämtliche Religionssysteme der Erde haben diesen Glauben zum Dogma erhoben und derselbe ist als selbstverständliche Voraussetzung in viele philosophische Systeme übergegangen. Demgemäß bildet die Psychologie als die Lehre von der Seele in den Systemen des Altertums, des Mittelalters und der

Neuzeit einen Teil der Metaphysik oder Ontologie. Daneben finden wir jedoch schon verhältnismäßig früh die Beobachtung des tatsächlichen Seelenlebens am Werke. *Platon* und *Aristoteles* haben dazu ungemein wertvolle Beiträge geliefert, ebenso der Arzt *Hippokrates* und seine Schule, wie nicht minder die späteren Philosophenschulen des Altertums, die Stoiker, Epikureer (besonders der Dichterphilosoph *Lukrez*) und die Neuplatoniker (besonders *Plotin*). Selbst die scholastische Philosophie des Mittelalters war darin, wie *Siebeck* nachgewiesen hat, nicht ganz unfruchtbar. Zu Beginn der neueren Zeit wird diese Aufgabe immer energischer in die Hand genommen. Nachdem im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert englische Denker wie *John Locke, George Berkeley, David Hume, Adam Smith* die Kenntnis des tatsächlichen Seelenlebens durch eindringende Zergliederung mächtig gefördert hatten, entstand 1829 in *James Mills* (Vater des berühmten Logikers und Nationalökonomen *J. St. Mill*) »Analysis of the Phenomena of the Human Mind« die erste von Metaphysik freie Darstellung des Seelenlebens. Zur Wissenschaft wurde die empirische Psychologie von *Herbart* erhoben, der auch den Versuch unternahm, Mathematik auf die Erscheinungen des Seelenlebens anzuwenden.

Herbarts großer Schüler, *H. Lotze,* hat dann in seiner 1852 erschienenen medizinischen Psychologie das Seelenleben im Zusammenhange mit seinen physiologischen Begleiterscheinungen dargestellt. Bald darauf haben *Fechner* und *Wundt* diesen Zusammenhang genauer im einzelnen untersucht und zugleich es unternommen, die Erscheinungen des Seelenlebens dem Experiment zu unterwerfen. Die beiden letztgenannten Denker verdienen die Begründer der modernen Psychologie genannt zu werden. *Wilhelm Wundt* hat einerseits durch sein grundlegendes Werk »Grundzüge der physiologischen Psychologie« (zuerst

1874, jetzt in 5. Aufl. 1902), anderseits durch die 1879 erfolgte Begründung des ersten Institutes für experimentelle Psychologie in Leipzig einen mächtigen Anstoß zu weiteren Arbeiten gegeben, welche er selbst aufs wirksamste fördert. Nach dem Muster der Leipziger Anstalt wurden in Deutschland, Frankreich, England, Italien, namentlich aber in Amerika zahlreiche Institute hervorgerufen, in denen emsig an der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gearbeitet wird.

Auf diese Weise ist die Psychologie zu einer selbständigen, von aller philosophischen Spekulation unabhängigen Erfahrungswissenschaft geworden, die dazu bestimmt ist, allen jenen Wissenschaften, die sich mit dem geistigen Leben beschäftigen und die man in neuerer Zeit unter dem Namen Geisteswissenschaften zusammenzufassen pflegt, als Grundlage zu dienen. Dabei haben sich bestimmte Methoden und Richtungen herausgebildet, mit denen wir den Leser jetzt bekannt machen wollen.

§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie.

Wie allen Erfahrungswissenschaften ist es der Psychologie zunächst um eine möglichst reiche Sammlung von Tatsachen zu tun. Das nächstliegende Mittel dazu ist die Beobachtung der sich vollziehenden Ereignisse. Diese Beobachtung ist jedoch in der Psychologie eine wesentlich andere als bei den Naturwissenschaften. Die psychischen Phänomene können nicht wie die Naturereignisse mit unseren Sinnen wahrgenommen, sie können nur auf eine jedem von uns bekannte, aber nicht näher zu beschreibende Art unmittelbar erlebt werden. Ich kenne aus Erfahrung nur jene psychischen Vorgänge, die ich selbst in meinem Bewußtsein erlebe. Um Tatsachen zu sammeln, muß ich also das, was ich selbst innerlich erlebe, beobachten und dem Urteil unter-

werfen. Die wichtigste und grundlegendste Quelle der Belehrung für den Psychologen ist demnach die Beobachtung seiner eigenen psychischen Erlebnisse oder die Selbstbeobachtung. Die Methode der Selbstbeobachtung, die man nach dem englischen Worte für Selbstbeobachtung (introspection = Hineinschauen) die introspektive nennt, ist demnach die erste und wichtigste.

Die introspektive Methode enthält aber in sich mannigfache Schwierigkeiten und Widersprüche. Die Beobachtung meiner psychischen Erlebnisse ist ja selbst eine Seelentätigkeit und muß daher bei dem innigen Zusammenhange unserer Seelentätigkeiten untereinander modifizierend in den Verlauf des zu beobachtenden Phänomens eingreifen und diesen Verlauf verändern oder unterbrechen. Wollte ich mich mitten in einem Zornesausbruche beobachten, so wäre wohl in demselben Augenblicke der Zorn verraucht. Viele halten deshalb die Selbstbeobachtung für unmöglich und die introspektive Methode demgemäß für unbrauchbar. Diese Ansicht ist jedoch nicht richtig. Elementare Erlebnisse, wie Sinneswahrnehmungen, einfache sinnliche und ästhetische Gefühle lassen sich bei einiger Übung unmittelbar beobachten, ohne daß sie durch diese Beobachtung wesentlich verändert werden. Kompliziertere Vorgänge können wiederum in der Erinnerung rekonstruiert und so gleichsam nachträglich beobachtet werden. Hier fällt der störende Einfluß der Beobachtung so gut wie ganz weg, weil die Introspektion mit der Erinnerung in eins zusammenfällt.

Die beobachteten Tatsachen müssen dann einer Zergliederung oder Analyse unterworfen werden, und in dieser Analyse besteht derzeit die Haupttätigkeit des Psychologen. Alle Vorgänge, die wir wirklich erleben, erweisen sich nämlich bei näherer Prüfung als zusammengesetzt, und es gilt nun, die Elementarvorgänge aus-

findig zu machen, aus denen die beobachteten Vorgänge bestehen und entstehen. Zur introspektiven Methode gehört also als wesentlicher Bestandteil die Zergliederung oder Analyse.

Die auf Grund der introspektiven Methode unternommene Zergliederung gelangt verhältnismäßig bald zu ihrer Grenze. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes durch das Auge erscheint z. B. der Selbstbeobachtung als ein einfacher, nicht weiter zu zerlegender Vorgang. Hier greift nun mit großem Erfolge das Experiment ein und hilft uns die Analyse über die Grenzen der Selbstbeobachtung hinaus fortsetzen.

Die experimentelle Methode in der Psychologie besteht ebenso wie in den Naturwissenschaften darin, daß die Bedingungen für das Entstehen psychischer Vorgänge absichtsvoll und planmäßig hergestellt und zwar so hergestellt werden, daß man dieselben willkürlich in quantitativer wie in qualitativer Beziehung variieren kann. Zu einem psychologischen Experiment gehören in der Regel zwei Personen, der Experimentator und der Beobachter. Der Experimentator stellt die Bedingungen her und variiert sie, ohne daß der Beobachter von der Variation Kenntnis hat. Der Beobachter gibt dann seine Eindrücke teils durch Worte, teils durch verabredete Zeichen zu Protokoll. Natürlich ist beim Beobachter wieder nur die Selbstbeobachtung wirksam, und es gelingt tatsächlich erst nach einiger Übung, Fehlerquellen auszuschalten und sichere Resultate zu erzielen. Charakteristisch für alle psychologischen Experimente ist es, daß nur eine große Zahl von Versuchen, mit mehreren Beobachtern vorgenommen, brauchbare Ergebnisse liefert. Hier bedarf es also besonders großer Ausdauer und ganz besonderer Genauigkeit. Jahrelang werden deshalb über dasselbe Gebiet Versuche fortgesetzt

und unter veränderten Bedingungen wiederholt. Wichtig ist es ferner, daß hier auch die mißlungenen Versuche, d. h. solche, die nicht das erwartete Resultat ergaben, sorgfältig verzeichnet werden.

Die experimentelle Methode hat sich in den letzten Dezennien sehr vervollkommnet und zahlreiche, recht komplizierte Apparate hergestellt, welche die Versuche erleichtern und ihre Resultate exakter machen. Insbesondere hat diese Methode in der Analyse der Sinneswahrnehmungen große Erfolge aufzuweisen. Wir wissen jetzt, daß beim Zustandekommen einer Gesichtswahrnehmung neben den Netzhautempfindungen die Bewegungen des Auges und die dabei entstehenden Muskelempfindungen eine große Rolle spielen. Dasselbe ist auch bei Tastwahrnehmungen der Fall. Überhaupt ist durch die experimentelle Methode die große Bedeutung der Muskelempfindungen erkannt worden, und dadurch hat unsere Vorstellung von der Natur unseres Seelenlebens die tiefgreifendsten Veränderungen erfahren. Durch die experimentelle Methode sind ferner der zeitliche Verlauf der Vorstellungen, die Gesetze der Assoziation, die Leistungen des Gedächtnisses, die Lehre von den Gefühlen, insbesondere in bezug auf die durch dieselben veranlaßten Änderungen der Pulsbewegungen, endlich auch die elementaren ästhetischen Gefühle vielfach aufgehellt worden, und es ist zu hoffen, daß der gemeinsamen Arbeit auf diesem Gebiete noch manche Entdeckung gelingen wird.

Neben der introspektiven und der experimentellen Methode ist noch die Beobachtung anderer eine nicht unwichtige Quelle der Belehrung. Man kann hier natürlich nie den psychischen Vorgang direkt beobachten, sondern nur seinen körperlichen Ausdruck in Bewegung, Miene und Sprache. Der Vorgang selbst muß erschlossen werden, und bei diesen Schlüssen bilden wieder die

eigenen Erlebnisse des Beobachters die Grundlage. Besonders lehrreich werden solche Beobachtungen an Kindern und an solchen Individuen, denen ein grausames Experiment der Natur irgend eine Erkenntnisquelle verschlossen hat. Blindgeborene, Taubstumme und die nicht allzu seltenen Taubstumm-Blinden bieten da reiche Belehrung, und wir verdanken der sorgsamen Beobachtung solcher Personen nicht unerhebliche Aufschlüsse. Insbesondere sei hier auf die überaus lehrreiche Erziehung der taubstumm-blinden *Laura Bridgman**), *Helen Keller***) und *Marie Heurtin****) hingewiesen, wo sich in geradezu staunenswerter Weise zeigt, welcher Leistungen der Tastsinn allein fähig ist und welche Bedeutung der Wortsprache für die Entwicklung des Denkens zukommt.*)

Mit der introspektiven Methode, so wurde bereits gesagt, ist auf das engste die Analyse verbunden, welche die beobachteten Vorgänge in ihre Elemente zerlegt. Vermöge der ereignisartigen Natur der psychischen Vorgänge, welche immer nur ein Geschehen, niemals ein beharrendes Sein darstellen, geht die analytische Betrachtung von selbst in die genetische über, welche das Seelenleben als eine Entwicklungsreihe auffaßt und fragt, welcher Vorgang der erste, der ursprünglichste ist. Die Frage, woraus ein Vorgang besteht, führt unabweislich zu der Frage, wie und woraus er entsteht.

Die genetische Betrachtungsweise führt aber von selbst über das Einzelwesen hinaus und zwingt uns, die

---

*) Vgl. *Jerusalem*, *Laura Bridgman*, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Wien, Pichler, 1891.

**) *Helen Keller*, Geschichte meines Lebens. Deutsche Übersetzung. Stuttgart 1905.

***) *Marie Heurtin*, Erziehung einer taub und blind Geborenen von *W. Jerusalem* (Österreichische Rundschau. 1905, Nr. 33 und 36).

Gesellschaft, in der der Mensch lebt, als wichtigen Faktor seiner seelischen Entwicklung mit zu berücksichtigen. Soweit wir nämlich den Menschen zurück verfolgen können, überall und immer finden wir ihn als geselliges Wesen, als Herdentier. Das Wort des *Aristoteles*, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen sei, wird durch die moderne Völkerkunde im vollsten Umfange bestätigt. Nicht nur die den Menschen umgebende Natur, auch die mit ihm zusammenlebenden Mitmenschen geben der Entwicklung seines Seelenlebens Richtung und Inhalt. So erweitert sich die Individualpsychologie zur Sozial- oder Völkerpsychologie. Diese von *Lazarus* und *Steinthal* begründete Wissenschaft hat in den letzten Dezennien große Fortschritte gemacht. Das im Erscheinen begriffene, groß angelegte Werk über Völkerpsychologie von *Wilhelm Wundt*, der namentlich die Sprache, die Mythenbildung und die Sitte völkerpsychologisch zu behandeln unternommen kat, eröffnet neue und sehr bedeutsame Gesichtspunkte. Ebenso bieten die zahlreichen Werke des Altmeisters der modernen Völkerkunde *Adolf Bastian* ungemein wertvolles Material. Uns scheint es deshalb eine unabweisliche Forderung für jeden Psychologen, sich mit den Resultaten der modernen Völkerkunde vertraut zu machen und den sozialen Faktor in der Entwicklung des menschlichen Erkennens, Fühlens und Wollens weit mehr, als dies bisher geschehen, zu berücksichtigen. *Darwin* hat in seinem epochemachenden Werke über die Entstehung der Arten für die Entwicklung des Individuums den Terminus Ontogenese, für die Entwicklung der Art das Wort Phylogenese eingeführt. In diesem Sinne möchten wir nun die Forderung aufstellen, daß die Psychologie das Individuum nicht nur als Einzelwesen, sondern auch unter dem Einflusse seiner Gattungsgenossen betrachte, daß also nicht

nur die ontogenetische, sondern auch die phylogenetische Methode hier Anwendung finde.

Wenn wir nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der seelischen Vorgänge fragen, so kommen wir fast von selbst auf den innigen Zusammenhang dieser Vorgänge mit der Erhaltung des Lebens. Ein großer Teil unseres Nachdenkens und Überlegens dient doch, das weiß jeder, sogenannten praktischen Zwecken, d. h. es ist darauf gerichtet, das Leben des Einzelwesens, seiner Familie oder des Gemeinwesens, dem es angehört, zu erhalten, dasselbe angenehmer, inhaltsreicher und dauernder zu machen. Betrachtet man nun das ganze Seelenleben von diesem Standpunkte, so wird die Psychologie zu einem Teil der Biologie, d. h. der Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens überhaupt. Diese biologische Methode bringt oft überraschendes Licht in den Zusammenhang des Seelenlebens und lehrt uns namentlich das so ungemein reiche Gefühlsleben viel besser übersehen und begreifen. In neuerer Zeit hat namentlich *Herbert Spencer* die biologische Methode mit großem Erfolge angewandt, und auch der Schreiber dieser Zeilen hat in seinem Lehrbuche der Psychologie diesen Gesichtspunkt streng festzuhalten gesucht.

Die introspektive und die experimentelle Methode suchen beide mit Hilfe eindringender Analyse den psychischen Tatbestand so genau als möglich festzustellen, während die genetische Betrachtungsweise in ihrer doppelten Gestalt, d. h. als ontogenetische und phylogenetische Methode im Verein mit der biologischen den Ursprung, die Entwicklung und die Bedeutung des Seelenlebens zu erforschen suchen.

Was nun die verschiedenen Richtungen betrifft, die sich gegenwärtig in der Psychologie herausgebildet haben, so entsprechen dieselben teils der bevorzugten

Anwendung gewisser Methoden, teils grundlegenden Ansichten über die größere oder geringere Bedeutung bestimmter Grundklassen von seelischen Vorgängen.

Die früher übliche Unterscheidung zwischen rationaler oder spekulativer und empirischer Psychologie ist jetzt gegenstandslos geworden. Was man rationale Psychologie nannte, gilt jetzt allgemein als ein Teil der Metaphysik und wird von der Psychologie ausgeschlossen. Eben deswegen ist das Beiwort »empirisch«, d. h. erfahrungsgemäß, jetzt selbstverständlich und damit überflüssig geworden.

Dagegen unterscheidet man den betreffenden Methoden entsprechend zwischen introspektiver und experimenteller Psychologie. Beide Richtungen bekämpfen einander gelegentlich scharf. Die introspektiven Psychologen werfen den experimentellen vor, daß die Resultate ihrer langwierigen Untersuchungen oft unbedeutend sind und daß dieselben zudem mehr der Physiologie als der Psychologie zugute kommen. Dagegen spotten die »Experimentellen« gelegentlich über die »Lehnstuhlpsychologen« und meinen, nur im Laboratorium könne in exakter Weise Psychologie getrieben werden.

Nach unseren obigen Darlegungen sind beide Richtungen berechtigt und nur durch das Zusammenwirken von Experiment und Selbstbeobachtung wie durch eindringende Analyse können Fortschritte erzielt werden.

In bezug auf die Beurteilung der psychischen Vorgänge selbst war man früher meist der Ansicht, daß das Wahrnehmen und Vorstellen primäre, das Fühlen und Wollen dagegen abgeleitete Zustände seien. Man kann diese Richtung, die noch immer zahlreiche Anhänger zählt, die intellektualistische nennen.

Demgegenüber betonen neuere Forscher, daß nicht das Vorstellen, sondern das Fühlen und das mit ihm

aufs engste verbundene Wollen die ursprünglichen Zustände seien, aus denen sich das Empfinden, Wahrnehmen und Vorstellen erst entwickelt habe. Diese der gesamten Entwicklungsgeschichte des Lebens viel mehr entsprechende Ansicht nennt man die voluntaristische Psychologie. Diese Richtung bricht sich immer mehr Bahn und gewinnt immer mehr Anhänger.

§ 10. Psychologie und Physiologie.

Der enge Zusammenhang zwischen psychischen und physiologischen Vorgängen oder, wie man sich kürzer und populärer auszudrücken pflegt, zwischen Leib und Seele ist längst erkannt worden und hat die hervorragendsten Denker viel und lange beschäftigt. Auf die philosophischen Probleme, die sich aus dem Nachdenken über diesen Zusammenhang ergeben, sowie auf die wichtigsten Lösungsversuche kommen wir weiter unten zurück.

Für die moderne Psychologie gilt es als ausgemacht, daß der überwiegenden Mehrzahl der psychischen Vorgänge physiologische Prozesse als Begleiterscheinungen zur Seite stehen. Es ist ferner vollkommen sicher, daß die letzte unmittelbare Bedingung für einen psychischen Vorgang immer ein Nervenprozeß sein muß, und zwar immer ein solcher, an welchem in letzter Linie das menschliche Gehirn beteiligt ist. Die Ansicht, daß jedem psychischen Vorgang ausnahmslos ein Gehirnprozeß entspreche, ist nur insofern eine allgemein anerkannte, als jeder ernst zu nehmende Forscher überzeugt ist, daß ohne Gehirn keine Bewußtseinserscheinung zustande kommt. Dagegen besteht noch immer eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Frage, ob jeder durch psychologische Analyse bloßgelegte Teilvorgang eines Phänomens auch wiederum einen physio-

logischen Teilvorgang des physiologischen Prozesses voraussetzen müsse. So glaubt z. B. *Wundt*, daß jede Wahrnehmung eines bestimmten Dinges nur dadurch zustande komme, »daß der Komplex der durch das Objekt hervorgerufenen Empfindungen durch einen Akt ‚assoziativer Synthese' zusammengefaßt werde«. Dieser Akt der Synthese, glaubt nun der berühmte Forscher, sei rein psychischer Natur und es gebe dazu keinen physiologischen Parallelvorgang.

Die weitgehende Abhängigkeit psychischer Vorgänge von Gehirnprozessen hat nun viele Forscher zu der Auffassung gebracht, daß die Psychologie nur die Aufgabe habe, unsere Kenntnis der Gehirnfunktionen zu bereichern und daß sie somit nur ein Teil der Physiologie sei.

Dem gegenüber muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die psychischen Vorgänge durchaus eigenartiger Natur und mit den physischen Phänomenen unvergleichbar sind. Alle Vorgänge in der Natur, wozu natürlich der menschliche Körper mitgehört, sind der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich oder können ihr durch Mikroskope und andere Verstärkungen unserer Wahrnehmungsfähigkeit zugänglich gemacht werden. Selbst wo dies bis jetzt nicht möglich war, kann es jeden Augenblick durch Vervollkommnung der Instrumente gelingen, und es gibt keinen Naturprozeß, bei dem es undenkbar wäre, daß er der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich werde. Die psychischen Vorgänge können jedoch nie mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur in der eigenartigen, jedem bekannten, aber nicht näher zu beschreibenden Art unmittelbar erlebt werden. Eben deshalb muß ihre Erforschung der Gegenstand einer besonderen Wissenschaft bleiben.

Die Psychologie wird von der Physiologie wertvolle Anregungen zu erneuter psychologischer Analyse

erhalten, wie sie ihrerseits wiederum der Physiologie Probleme bezeichnen und Wege weisen kann. Niemals aber kann die Psychologie aufhören, eine selbständige Wissenschaft zu sein. Ihr Gegenstand bleibt immer ein von dem jeder Naturwissenschaft verschiedener.

§ 11. Psychologie und Philosophie.

Die moderne Psychologie hat sich, wie wir gesehen, von jeder philosophischen Spekulation, namentlich von jedem philosophischen System unabhängig gemacht und sich zur selbständigen Erfahrungswissenschaft entwickelt. Trotzdem aber ist der enge Zusammenhang zwischen Psychologie und Philosophie bestehen geblieben. Freilich hat sich das Verhältnis zwischen diesen beiden Wissenszweigen ein wenig umgekehrt. Der Psychologe könnte strenge genommen auf jede metaphysische Hypothese verzichten, allein der Philosoph ist heute mehr denn je auf eindringende psychologische Analyse angewiesen.

Wenn die Philosophie zu ihrem Ziele, d. i. einer einheitlichen Weltanschauung gelangen will, so muß sie nicht nur die Gesetze des physischen Geschehens, wie sie die Naturwissenschaft bietet, berücksichtigen, sondern in noch höherem Grade die Gesetze des psychischen Geschehens, wie sie die Psychologie zu erforschen unternimmt. Nur auf psychologischer Grundlage kann heute der Philosoph die Grenzen des menschlichen Erkennens abstecken, nur mit Hilfe der Psychologie die Formen finden und verstehen lernen, in die sich unsere Erkenntnisse notwendig kleiden müssen. Nur eine psychologische Analyse unserer Gefühle kann ihn lehren, unter welchen Bedingungen wir etwas für schön halten, und nur aus der Kenntnis dieser Bedingungen können sich gültige Normen für den Künstler ergeben. Erst ein eingehendes und genaues Studium dessen, was in uns vorgeht, wenn

wir Handlungen anderer billigen, wenn wir mit uns selbst zufrieden oder unzufrieden sind, kann ihn auf den Weg führen, von dem aus man dazu gelangt, sittliche Normen für das menschliche Handeln aufzustellen.

Es bildet demgemäß die Psychologie die wichtigste Grundlage für eine wahrhaft wissenschaftliche Philosophie, und wer das vergißt oder sich in kühnem, aber recht unzeitgemäßem Vertrauen auf die Kraft der Spekulation über die psychologische Grundlegung glaubt hinwegsetzen zu können, »dem haften nirgends die sicheren Sohlen und mit ihm spielen Wolken und Winde«.

Aber auch die Psychologie führt fast von selbst zu philosophischen Problemen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß sie dieselben von sich abweisen kann und darf.

Schon die Lehre von den Sinneswahrnehmungen bringt uns auf die merkwürdige Tatsache des ungleich höheren Vertrauens, das wir den Daten des Tastsinnes im Vergleich zu Gesicht und Gehör entgegenbringen. Der Psychologe hat gewiß das Recht, sich mit der Verzeichnung der Tatsache zu begnügen, allein die Versuchung ist sehr groß, eine Erklärung zu suchen. Dies führt aber schon tief in die Erkenntnistheorie hinein.

Noch mehr reizt die Lehre von den sittlichen und religiösen Gefühlen wie von den Willensphänomenen dazu, den Fragen nach der Begründung der Sittengesetze, dem Problem der Willensfreiheit näher zu treten. Hier tut es zunächst not, den psychologischen Tatbestand genau und ohne jede Rücksicht auf eine philosophische Anschauung zu konstatieren. Aber eben diese Konstatierung enthält oft schon die Lösung des Problems in sich, und es ist nicht einzusehen, warum der Psychologe nicht den Mut haben sollte, einige Schritte über die Konstatierung der Tatsachen hinauszugehen.

Die Psychologie ist also ihrem gegenwärtigen Stande nach eine selbständige Wissenschaft, sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle philosophischen Untersuchungen.

§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik.

Die Logik ist die Lehre von den Formen des richtigen Denkens. Als richtig gilt uns das Denken dann, wenn es zu objektiv gewissen Urteilen führt. Objektiv gewiß sind solche Urteile, die jeder, der sie hört und dem zu ihnen führenden Gedankengang mit Verständnis folgt, als wahr anzuerkennen nicht umhin kann. Als ein zweites Kriterium für die objektive Gewißheit eines Urteiles betrachten wir ferner das Eintreffen der auf das betreffende Urteil gegründeten Voraussagen.

Der objektiven Gewißheit steht die subjektive gegenüber, welche meist nicht auf einen anderen übertragen werden kann. Subjektive Gewißheit haben wir z. B. davon, daß unser Freund, den wir viele Jahre kennen, in einem bestimmten Falle so und nicht anders handeln wird. Objektive Gewißheit dagegen haben wir z. B. davon, daß das Steigen des Barometers eine Vermehrung des Luftdruckes bedeutet.

Die Formen des richtigen Denkens, d. h. des Denkens, das zu objektiv gewissen Urteilen führt, sind nun nichts anderes als die allgemeinen Bedingungen dieser objektiven Gewißheit. Berücksichtigt man noch den Umstand, daß man in der wissenschaftlichen Forschung nicht immer zu objektiv gewissen, sondern sehr häufig nur zu mehr oder minder wahrscheinlichen Urteilen gelangt, so kann man die Logik auch definieren als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen der objektiven Gewißheit und Wahrscheinlichkeit.

Um die Formen des richtigen Denkens zu finden, müssen zunächst die Formen des Denkens überhaupt untersucht werden, d. h. es muß nach dem geforscht werden, was alle Denkakte gemeinsam haben. Hier drängt sich nun vor allem die Urteilsform auf, welche allem Denken zugrunde liegt. Die einfachsten Wahrnehmungen sowie die Resultate der verwickeltsten Überlegungen, sie alle kommen in der Form des Urteils zum Ausdruck. Diese Denkform hat in der Sprache die Form des Behauptungssatzes angenommen und so bilden denn Satz und Urteil oder, wie wir auch sagen können, der Urteilssatz den Mittelpunkt aller logischen Untersuchungen. Wann ist ein Urteil formal richtig? Unter welchen Bedingungen läßt sich aus einem oder aus mehreren richtigen Urteilen ein neues richtiges ableiten? Das sind die Fragen, welche den Hauptgegenstand der Logik bilden. Man könnte demnach die Logik auch bestimmen als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen des richtigen Urteilens.

Aber nicht an allen Urteilen sind solche allgemeine Bedingungen ihrer Richtigkeit festzustellen. Eine große Zahl von Urteilen dient dazu, individuelle Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen zu formulieren und auszudrücken. Alle solchen Urteile, ich nenne sie Urteile der Anschauung, haben ihrer Natur nach nur subjektive Gewißheit und geben daher zu logischer Prüfung keinen Anlaß. Eine solche Prüfung kann nur an Urteilen vorgenommen werden, welche allgemeine Behauptungen aufstellen, d. h. genauer gesprochen, welche nicht individuell bestimmte und individuell gefärbte Tatsachen bezeichnen, sondern vielmehr ein Ausdruck sind für Gesetze des Geschehens. Solche Urteile nennen wir Begriffsurteile und nur diese können Gegenstand logischer Prüfung werden.

Eine solche Prüfung gelingt, wie eine mehr als zweitausend Jahre alte Tradition lehrt, am besten dadurch, daß die Begriffsurteile künstlich in ihre Elemente zerschlagen werden. Diese Elemente sind hier Begriffe, eine Denkform, die zwar erst im Urteil zu lebendiger Wirkung kommt, trotzdem aber auch zu logischen Zwecken einer selbständigen Betrachtung unterzogen werden muß.

Jeder Begriff hat das Merkmal der Allgemeinheit. Er entsteht als Niederschlag vieler Anschauungsurteile und ist der einheitliche Träger von Eigenschaften und Zuständen, die einer Anzahl von Vorstellungen gemeinsam sind. Der Begriff wird durch ein symbolisches Zeichen, meist durch ein Wort, im Bewußtsein festgehalten. Die genau präzisierte Bedeutung des Wortes, d. h. die Eigenschaften und Zustände, deren Träger der Begriff ist, bilden seinen Inhalt, die Objekte, an denen sich die betreffenden Eigenschaften und Zustände finden, den Umfang des Begriffes. Die traditionelle Logik hat nun die Prüfung der Urteile in der Weise in Angriff genommen, daß sie dieselben als Aussagen über Begriffsverhältnisse betrachten lehrte. Dabei erwies sich die Betrachtung der Umfangsverhältnisse als viel geeigneter, weil diese anschaulich dargestellt werden können und weil sich auf diese auch mit Vorteil mathematische Formeln anwenden lassen. Dagegen bleiben die Inhaltsbeziehungen immer abstrakt, lassen sich weder anschaulich darstellen noch mathematisch formulieren.

Die traditionelle Logik ist also meist eine Umfangslogik geblieben. Sie untersucht die möglichen Begriffsverhältnisse an sich, fragt dann, welche von denselben in den Urteilen zum Ausdruck gelangen, und sucht zu ermitteln, wie sich aus gegebenen Begriffsverhältnissen neue ableiten lassen. Diese Ableitung nennt man

Schließen, und so zerfällt die traditionelle Logik in die Lehre vom Begriff, vom Urteil, vom Schluß.

Die Auffassung des Urteiles als Aussage über ein Begriffsverhältnis hat lange über die wahre psychologische Natur des Urteilsaktes getäuscht. Indem man immer von zwei Bestandteilen des Urteils sprach, hat man vergessen, daß der dem Urteil zugrunde liegende und durch dasselbe geformte Vorgang beide Bestandteile ungesondert enthält. Über die psychologische und namentlich erkenntnistheoretische Bedeutung der Urteilsfunktion werden wir weiter unten zu sprechen haben. Hier muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Logik in ihrem vollen Rechte ist, wenn sie das Urteil in Begriffe auflöst, insoferne diese Auflösung ihren Zwecken dient. Nur darf eine zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken vollzogene künstliche Umformung nicht den Anspruch erheben, für die ursprüngliche und wesentliche Natur des psychischen Aktes maßgebend sein zu wollen.

Mit der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß ist jedoch die Aufgabe der Logik nicht erschöpft. Sie soll auch zeigen, wie diese Formen im wissenschaftlichen Denken Anwendung finden und demgemäß die Methoden der Forschung untersuchen. Dabei wird man mit *Wundt* am besten die Methoden der Darstellung eines bereits bekannten Inhaltes von den Methoden der Untersuchung sondern. Die Methoden der Darstellung sind vor allem die Definition und Einteilung der Begriffe sowie die verschiedenen Arten der Beweise. Bei den Methoden der Untersuchung werden dann Induktion und Deduktion, Analyse und Synthese sowie speziellere Methoden zur Darstellung gelangen. Die Methodenlehre wird aber erst dann fruchtbringend, wenn sie zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigt und die ihnen eigenen

Methoden zur Anschauung bringt. Wir unterscheiden demnach eine allgemeine und eine spezielle Methodenlehre, welch letztere die Logik der einzelnen Wissenschaften darstellt. *Wundt* hat in seinem dreibändigen Werke über Logik diese Riesenarbeit geleistet und damit die Aufgabe der Logik ungemein erweitert.

§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik.

Das Bedürfnis nach einer präzisen Formulierung der allgemeinen Denkgesetze machte sich gegen das Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. fühlbar, als die der sogenannten megarischen Schule angehörigen Denker einerseits an der Möglichkeit wahrer Urteile Zweifel erhoben, anderseits durch sophistische Fangschlüsse den Gegner zu verwirren suchten. Nachdem *Sokrates* die Forderung nach begrifflicher Erkenntnis erhoben und *Platon* über die Definition und Einteilung der Begriffe Untersuchungen angestellt hatte, unternahm es *Aristoteles*, die Regeln des Schließens und Beweisens genau und ausführlich zu erforschen und darzulegen, und wurde dadurch der Begründer der Logik.

Aristoteles war sich vollkommen darüber klar, daß es dabei nicht auf die Entdeckung neuer Wahrheiten, sondern auf die Prüfung der Resultate des natürlichen Denkens ankomme. Er sagt ausdrücklich, die Logik habe die Aufgabe, die tatsächlich vollzogenen Schlüsse auf bestimmte Formen zurückzuführen, um dadurch ihre Richtigkeit zu prüfen. Auch das wußte *Aristoteles*, daß man zu diesem Zwecke die wirklich vollzogenen Schlüsse in die zugrundeliegenden Urteile und die Urteile in ihre begrifflichen Elemente auflösen müsse. Der Name, den er seiner Wissenschaft gab, lautete demgemäß ganz richtig Analytik, d. h. Zergliederungskunst.

Die logischen Schriften des *Aristoteles* (von den Kategorien oder Grundbegriffen, vom Urteilssatze, von der Schluß- und Beweislehre, die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweise und von der Definition, enthalten in den acht Büchern der Topik) wurden vom späteren Altertum und im Mittelalter unter dem Namen »Organon«, d. i. Werkzeug (des Denkens), zusammengefaßt. Ein vom Neuplatoniker *Porphyrius* (drittes Jahrhundert n. Chr.) verfaßter und von *Boëthius* (sechstes Jahrhundert) ins Lateinische übertragener Auszug aus diesen Schriften war unter dem Namen »Isagoge« (Einführung) als Lehrbuch in den Schulen des Mittelalters allgemein eingeführt. Durch die Schüler des *Aristoteles*, *Theophrast* und *Eudemos*, durch die Stoiker und vielfach auch durch die scholastischen Philosophen des Mittelalters wurden die Formen der Schlüsse noch feiner ausgearbeitet und eine Menge neuer Kunstausdrücke geschaffen, mit denen der geschulte Dialektiker rasch und sicher operieren mußte.

Im sechzehnten Jahrhundert hat *Petrus Ramus*, der zwar ein Gegner der Scholastik war, doch ganz nach *Aristoteles* ein Lehrbuch der Logik verfaßt, in welchem der Stoff so geordnet war wie heute noch in den üblichen Lehrbüchern der Logik.

Der Engländer *Bacon* hat in seinem »Novum Organon« die Wertlosigkeit der Aristotelischen Logik darzutun gesucht und energisch auf die Induktion hingewiesen, wo man vom einzelnen zum allgemeinen aufsteigt. Trotzdem blieb die Aristotelisch-scholastische Logik in ihren Hauptlehren auch weiterhin noch Gegenstand des Schulunterrichtes und ist es zum großen Teil bis heute geblieben.

Eine neue Richtung wurde der Logik durch *Kant* gegeben. Neben der alten rein formalen Logik, die er gelten läßt, schuf er eine neue Art logischer Betrachtung,

die er selbst transzendentale Logik nannte. In den Formen des Urteils glaubte er die Grundfunktionen des menschlichen Verstandes zu finden, vermöge deren dieser die von außen einströmenden Eindrücke formt und gestaltet. *Kant* betrachtet diese Grundfunktionen als eine Art Urbesitz unseres Geistes, der durch die Betätigung dieser Funktionen die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens gleichsam selbst schafft. Dadurch aber erhalten die logischen Formen eine erzeugende, fast schöpferische Kraft. In einseitiger Weiterentwicklung dieses Gedankens hat dann *Hegel* eine metaphysische Logik ersonnen, in welcher die logische Selbstentwicklung der Begriffe mit dem wirklichen Geschehen, mit dem Sein der Dinge in eins zusammenfällt. Die Logik *Hegels,* deren dialektische Methode tiefgreifende Wirkungen ausgeübt hat, schien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vollständig überwunden, lebt aber jetzt in anderer Form wieder auf. Ebenso findet die Logik der Scholastiker des Mittelalters wieder energische Verteidiger. Diesen Strömungen gegenüber sucht sich wiederum eine ganz andere Auffassung zur Geltung zu bringen, welche den streng erfahrungsmäßigen Charakter der logischen Gesetze betont. In der Logik der Gegenwart lassen sich etwa folgende Richtungen unterscheiden:

1. Die psychologische Logik untersucht eingehend die psychologischen Grundlagen der Denkgesetze. Indem man hier das tatsächliche Denken zum Ausgangspunkt nahm, hat man sehr viel zur Psychologie des Denkens beigetragen und die Natur des Denkprozesses, wie er sich tatsächlich vollzieht, aufgehellt. Die entschiedensten Vertreter dieser Richtung, zu denen sich auch der Verfasser dieses Buches zählt, fassen die logischen Gesetze auf als den Niederschlag der allgemeinen und bewährten Erfahrung. Die Aufgabe der Logik besteht dann lediglich

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

darin, zu untersuchen, wieviel allgemeine und bewährte Erfahrung in jeder einzelnen Erfahrung enthalten ist.

2. Die erkenntnistheoretische Logik sucht nicht nur die Geltung der Denkgesetze im Bereich des Erkennbaren festzustellen, sondern auch die Grenzen des Erkennens zu bestimmen. Damit geht sie über den Rahmen des spezifisch Logischen hinaus und kommt tief in die Probleme der Erkenntniskritik und Metaphysik hinein. Die betreffenden Untersuchungen sind vielfach sehr bedeutend, allein sie erreichen den speziellen Zweck der Logik, nämlich die Erkenntnis der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit, weniger, weil sie zu tief graben und den Glauben an jede objektive Gewißheit erschüttern.

3. Die mathematische Logik sucht für die Urteils- und Schlußformen eine möglichst genaue mathematische Formulierung zu gewinnen. Die betreffenden Untersuchungen legen sämtlich die Umfangsverhältnisse der Begriffe zugrunde und haben in der Tat oft überraschende Resultate erzielt. Die alten Schulregeln werden dadurch oft sehr vereinfacht und erhalten eine viel exaktere Fassung. Die einfacheren der so gewonnenen Formeln könnten mit großem Nutzen für den Schulunterricht verwertet werden, die komplizierten dagegen sind oft auch für den Fachmann schwer verständlich. Jedenfalls ist hier ein Feld fruchtbringender Tätigkeit erschlossen.

4. Die methodologische Logik ist eine überaus fruchtbringende Erweiterung der logischen Forschung. *John Stuart Mills* System der induktiven Logik und *Wilhelm Wundts* oben erwähntes, groß angelegtes Werk haben bereits Bedeutendes geleistet. Hier ließe sich noch tiefer dringen, wenn man die Logik schlechtweg als Methodenlehre des Denkens zu betrachten sich entschließt und den von *Ernst Mach* eingeführten Begriff der Denk-

ökonomie darauf anwendet. Logik wäre dann nichts anderes als allgemeine Ökonomik des Denkens, und ihre Aufgabe bestünde darin, herauszufinden, wie sich die Denkmittel immer ökonomischer gestaltet haben und weiter gestalten lassen.

Kants bekannter Ausspruch, daß die Logik seit *Aristoteles* keinen Schritt vorwärts habe tun können, aber auch keinen Schritt nach rückwärts habe tun müssen, war kaum zu der Zeit, wo er getan wurde, berechtigt und ist es heute noch viel weniger. Die Grundlagen, die *Aristoteles* der Logik gegeben, sind zwar geblieben, aber es ist kräftig weiter gebaut worden, freilich mitunter auch nach unrichtigem oder auch nach allzusehr erweitertem Plane.

§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie.

Die Logik ist gleich bei ihrem Ursprunge sowie im Laufe ihrer Entwicklung in die engsten Beziehungen zur Grammatik getreten. Die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, von Substantiv, Adjektiv und Verbum ist ein Resultat mehr logischer als grammatischer Erwägung. Die Denkgesetze konnten nur durch Zergliederung des sprachlichen Ausdruckes gefunden werden. Im Laufe der weiteren Entwicklung hat jedoch die Verquickung logischer und grammatischer Untersuchungen vielfach zu Irrtümern Anlaß gegeben. Indem man die Bedeutung eines Wortes mit dem Inhalt des Begriffes, den Satz mit dem Urteil identifizierte, glaubte man, daß jede grammatische Beziehung zugleich eine logische sei und daß umgekehrt die Sprache sich nach logischen Gesetzen entwickle oder entwickeln solle.

Die Grammatik ist die Lehre von den Gesetzen des menschlichen Sprachbaues. Diese Gesetze entwickeln

sich nach physiologischen und psychologischen Gesichtspunkten, und deshalb muß Physiologie und Psychologie, nicht aber die Logik die Grundlage der Grammatik bilden. Die Sprache ist Ausdruck der Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Willensrichtungen. Wenn ich genau sage, was ich meine, wenn ich genau verstehe, was der andere zu mir sagt, dann hat die Sprache ihren Zweck erfüllt. Die Frage, ob meine Behauptungen sachlich richtig sind, kommt hier entweder gar nicht oder jedenfalls erst in zweiter Linie in Betracht. Die Grammatik muß also ganz von der logischen Grundlage losgelöst und auf Psychologie begründet werden.

Dagegen wird die Logik die in der Sprache geleistete Denkarbeit immer benützen und sich in ihren Bestimmungen an den herrschenden Sprachgebrauch halten müssen. Es wird der logischen Schulung gewiß immer ein wesentlicher Einfluß auf die Korrektheit des Ausdruckes zukommen, aber nie darf es der Logik einfallen, die Sprache meistern zu wollen. Die Logik hat es mit den Formen des Denkens zu tun, und nur die daraus hervorgehenden Beziehungen sind ihr Gegenstand. Vielfach wird sie die Sprache mit Vorteil als Wegweiser benützen, aber nirgends darf sie sich von derselben irreleiten lassen.

Das Verhältnis der Logik zur Psychologie ergibt sich eigentlich schon aus dem oben Bemerkten. Die Psychologie muß das menschliche Denken in seinem tatsächlichen Verlaufe ebenso zu erforschen suchen wie die anderen Seelentätigkeiten. Auch der Logiker tut gut, sich die darauf bezüglichen Resultate der Psychologie zu eigen zu machen. Allein es steht der Logik vollkommen frei, ja es ist ihre eigentliche Aufgabe, die natürlichen Denkformen künstlich so umzugestalten, daß die Prüfung

der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit dabei möglich werde.

Für den Psychologen sind die Umstände, unter denen ein Urteil gefällt wird, die Personen, die es fällen, die Nebengedanken und die Zwecke, die dabei im Spiele sind, von der allergrößten Bedeutung. Der Logiker sieht nur das Urteil, beziehungsweise das Begriffsverhältnis. Er muß den Gedanken von allen Assoziationen, von allen Gefühlsmomenten, von allen Zwecken des Denkenden, ja womöglich von der Person des Denkers selbst loslösen, um ihn auf seine formale Richtigkeit zu prüfen. Je genauer, je vollständiger der Logiker diese Abstraktion von allen Nebenumständen vollzieht, desto besser gelingt eine logische Aufgabe. Nur darf er dabei nicht in den Irrtum verfallen, als sei sein künstliches Präparat das wahre, ursprüngliche, lebendige Denken selbst.

Die reinliche Abgrenzung der logischen Aufgabe ist mitunter eine recht schwierige. Eben diese Schwierigkeiten nötigen oft dazu, über das spezifisch Logische zu höheren Problemen aufzusteigen. Dadurch entstehen die Beziehungen der Logik zur Philosophie, zu deren Besprechung wir jetzt übergehen.

§ 15. Logik und Philosophie.

Die Logik gilt allgemein als unentbehrliche Vorschule zur Philosophie und wird als philosophische Propädeutik vielfach an Mittelschulen gelehrt. Die Logik ist auch tatsächlich eine unentbehrliche Vorschule, aber nicht nur für die Philosophie, sondern für jede Wissenschaft. Der Geist wird dadurch nicht, wie Mephisto scherzt, in spanische Stiefel eingeschnürt, sondern nur zur Besonnenheit erzogen, vor raschen und voreiligen

Verallgemeinerungen bewahrt und daran gewöhnt, das Sichere von dem bloß Wahrscheinlichen zu unterscheiden. Die Logik bringt die instinktiv gebrauchten Denkgesetze zum Bewußtsein und heißt uns das Gedachte vorsichtig prüfen. Eine solche Schulung ist für jede wissenschaftliche Arbeit unerläßlich.

Die intensive Beschäftigung mit den logischen Problemen führt jedoch fast notgedrungen über das rein Logische hinaus und nötigt zu streng philosophischen Untersuchungen. Wer in der Lehre vom Begriff über das Verhältnis des Begriffes zu seinen Merkmalen ins Klare kommen will, wer den Geltungsbereich unserer Urteile und Schlüsse zu prüfen unternimmt, der kann an der Frage nicht vorübergehen, inwiefern unser Verstand überhaupt fähig ist, das Wirkliche zu erkennen.

Die Frage nach der Möglichkeit und nach dem Ursprung menschlicher Erkenntnis taucht auf, und damit sind wir mitten in einer der wichtigsten philosophischen Disziplinen, in der Erkenntnistheorie. Mit dem Problem der Erkenntnis hängt aber aufs innigste die Frage nach dem Gegenstande unserer Kenntnis, d. h. nach dem wirklich Bestehenden zusammen, und so führt uns die Logik schließlich auch zur Lehre vom Sein, zur Ontologie, zur Metaphysik.

Literatur.

Psychologie.

Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie. 2 Bände. 2. Aufl. 1903. (Umfassendes Werk mit überaus reicher Bibliographie.)

W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bände. 5. Aufl. 1902. (Grundlegendes Werk.)

— — Vorlesungen über Menschen- und Tierseele. 3. Aufl. 1897. (Zur Einführung in die experimentellen Methoden sehr geeignet.)

— — Grundriß der Psychologie. 7. Aufl. 1905.

— — Psychologie in *Windelbands* S. 19 zitiertem Sammelwerk.

H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. I. Band, 2. Aufl. 1905. (Gründliche Darstellung sowohl der allgemeinen Gesichtspunkte als auch der experimentellen Forschungsresultate.)

A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 2 Bände. 1872—1878.

Th. Ziehen, Vorlesungen über physiologische Psychologie. 6. Aufl. 1902.

O. Külpe, Grundriß der Psychologie. 1893.

H. Münsterberg, Aufgaben und Methoden der Psychologie. 1891.

H. Höffding, Psychologie im Umriß. 3. Aufl. 1901. (Introspektiv, reich an treffenden Beobachtungen.)

W. James, Principles of Psychology. 2 Bände. 1890. (Englisch, das hervorragendste Werk der introspektiven Psychologie.)

A. Bain, The Senses and the Intellect. 3. Aufl. 1868.

— — The Emotions and the Will. 3. Aufl. 1880.

Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie. 1903. (Introspektiv mit tief eindringender Analyse.)

Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. 4. Aufl. 1903.

Max Kassowitz, Allgemeine Biologie. IV. Band: Nerven und Seele. 1906.

W. Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie. 3. vollständig umgearbeitete Aufl. 1902. (Biologisch.)

— — Die Urteilsfunktion (eine Psychologie des Denkens). 1895.

L. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I. und II. Band, 1. Abteilung (bis *Thomas von Aquino*). 1880 und 1884.

M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Band. 2. Aufl. 1897.

G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Deutsch von *Chr. D. Pflaum*. 1902.

Logik.

Fr. Überweg, System der Logik. 5. Aufl. 1882, besorgt von *I. B. Meyer*.

H. Lotze, Logik. 2. Aufl. 1881.

Chr. Sigwart, Logik. 2 Bände. 3. Aufl. 1905.

W. Wundt, Logik. 3 Bände. 2. Aufl. 1893—1895. (Besonders wichtig die Methodenlehre.)

B. Erdmann, Logik. I. Band. 1892. (Inhaltslogik.)

J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von *Gomperz*. 3 Bände. 2. Aufl. der Übersetzung, 1884.

W. Jerusalem, Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.

H. Cohen, Die Logik der reinen Erkenntnis. 1902.

E. Husserl, Logische Untersuchungen. 2 Bände. 1900—1901. (Erneuerung der scholastischen Logik.)

A. Stöhr, Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung. 1905.

St. Jevons, Principles of Science. 1874. } Mathematische
Schroeder, Vorlesungen über Algebra der Logik. } Logik.

C. Prantl, Geschichte der Logik. 4 Bände. (Bis zum sechzehnten Jahrhundert.) 1855—1870.

Dritter Abschnitt.

Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie.

§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus.

In bezug auf das Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist die Philosophie zuerst dogmatisch, dann skeptisch und zuletzt kritisch, wobei jedoch Rückfälle in eine frühere Phase gelegentlich vorkommen.

Dogmatisch nennt man jene Denkrichtung, welche den Resultaten des Wahrnehmens und Denkens volles Vertrauen entgegenbringt und überzeugt ist, die Welt sei wirklich so, wie wir sie wahrnehmen oder wie wir sie denkend konstruieren. Dogmatisch ist der nicht philosophierende, naive Mensch in seinem Denken und Handeln, indem es ihm gar nicht einfällt, an der Richtigkeit seiner Erkenntnisse oder gar an der Möglichkeit der Erkenntnis zu zweifeln. Dogmatisch ist auch die Religion, indem sie an die Wahrheit ihrer Lehren mit Festigkeit glaubt, auch dann oder besonders dann, wenn diese das Übersinnliche, das jenseits aller möglichen Erfahrung Liegende zum Gegenstande haben. Dogmatisch ist aber auch die Philosophie durch eine lange Zeit ihrer Entwicklung. *Platon,* der das Wesen der Dinge in unmateriellen Ideen oder Urbildern zu finden glaubt, ist nicht minder dogmatisch als *Leukipp* und *Demokrit* (450 v. Chr.), welche nur den materiellen Atomen und

dem leeren Raum Wirklichkeit zuerkennen. *Descartes* (1596—1650), der mit dem Zweifel beginnt, dann aber im eigenen Bewußtsein eine sichere, unbestreitbare Tatsache erblickt, ist nicht minder dogmatisch als die Materialisten des achtzehnten und des neunzehnten Jahrhunderts, wie *Lamettrie*, *Holbach*, *Karl Vogt* und *Büchner*, welche nur den Stoff und seine Eigenschaften und Kräfte als wirklich gelten lassen.

Unter Skeptizismus versteht man den absoluten Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis und die als Konsequenz daraus gezogene Zurückhaltung von jeder positiven Aussage. Diese Denkrichtung ist im dritten Jahrhundert v. Chr. wohl infolge der einander widersprechenden Ansichten der verschiedenen Philosophenschulen zuerst von *Pyrrhon* ausgebildet worden und hat bis in die spätrömische Zeit viele Anhänger gefunden. Das psychologische Motiv für den systematischen Zweifel ist das Streben nach Gemütsruhe. Um nicht in den leidenschaftlichen Streit der Philosophenschulen hineingezogen zu werden, ziehen es die Denker vor, gar nichts zu behaupten, und geben sich alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, daß dies das einzig Vernünftige sei. Wir sind über die von diesen Denkern geltend gemachten Argumente ziemlich vollständig unterrichtet, man kann aber nicht sagen, daß die menschliche Denkfähigkeit dadurch wesentlich gefördert worden wäre. Höchstens kann man von ihnen lernen, so lange mit seinem Urteile zu warten, bis die Voraussetzungen für eine Entscheidung gegeben sind. Die absolute Skepsis läßt sich aber gar nicht konsequent durchführen. Der philosophische Skeptiker muß sich im täglichen Leben doch genau so benehmen, als ob er Dogmatiker wäre.

Im sechzehnten Jahrhundert haben *Montaigne* und *Charron*, im siebzehnten Jahrhundert *Pierre Bayle* den an-

tiken Skeptizismus wieder aufgenommen und namentlich die logische Unbeweisbarkeit der religiösen Dogmen energisch verfochten. *Pierre Bayle* hat durch sein bekanntes enzyklopädisches Wörterbuch, das ganz von seinem Skeptizismus erfüllt ist, stark auf das achtzehnte Jahrhundert eingewirkt und einerseits die Aufklärung und den Materialismus, anderseits den philosophischen Kritizismus vorbereitet. Zu den Skeptikern pflegt man auch den großen englischen Denker *David Hume* (1711 bis 1776) zu zählen, allein seine weiter unten zu besprechenden, wahrhaft bahnbrechenden Untersuchungen über die Grundbegriffe des Denkens, namentlich über Substanz und Kausalität sind nicht mehr skeptisch, sondern gehören bereits der dritten Entwicklungsstufe, dem Kritizismus, an.

Kritisch ist die Philosophie in gewissem Sinne schon in ihren Anfängen. Indem sie es unternimmt, durch die Kraft des eigenen Denkens unabhängig von der Überlieferung zu einer Weltanschauung zu gelangen, gehört der Kritizismus zu ihrem Wesen. Kritizismus im engeren Sinne nennt man jedoch erst diejenige Denkrichtung, welche nicht nur die Überlieferung, sondern auch die eigene Erkenntnisfähigkeit einer Prüfung unterzieht. Der Kritizismus in diesem Sinne läßt gar nichts ohne vorherige Prüfung gelten. Er fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis, er untersucht den Ursprung und die Entwicklung unserer Erkenntnisse, fragt, was unser eigenes Beibringen sei zum Zustandekommen der Erfahrung, und sucht die Grenzen abzustecken, innerhalb welcher die menschliche Forschung mit Aussicht auf Erfolg ihre Tätigkeit entfalten könne.

Anfänge des Kritizismus lassen sich schon in der antiken Philosophie konstatieren. Die Lehre der Eleaten,

welche den Sinnen die Erkenntnisfähigkeit absprach, die Behauptung *Demokrits*, daß Süß und Bitter, Warm und Kalt, daß die Farben nicht wirkliche Eigenschaften der Dinge, sondern nur subjektive Empfindungen seien, sie alle atmen entschieden kritischen Geist. Viel entschiedener und umfassender macht sich dann das Bedürfnis nach einer Prüfung unseres Erkenntnisorganes in der neueren Zeit bei *John Locke, George Berkeley* und *David Hume* geltend. Die Untersuchungen des letzteren haben intensiv auf *Immanuel Kant* eingewirkt, und dieser ist es, der den philosophischen Kritizismus geschaffen und ausgestaltet hat.

Nach *Kant* ist es nicht mehr möglich, beim Dogmatismus stehen zu bleiben. Man braucht *Kant* durchaus nicht überall und in jeder Beziehung zuzustimmen, aber man muß unbedingt Stellung zu ihm nehmen. Man muß die von ihm aufgeworfenen Fragen erledigen, ehe man zu positiven Aufstellungen schreitet. So wie man nach *Savigny* wissenschaftliche Rechtsstudien nicht mehr anders als historisch betreiben, wie man nach *Darwin* Organformen nicht mehr anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch betrachten darf, so ist es nach *Kant* nicht mehr erlaubt, anders als kritisch Philosophie zu treiben.

Der Kritizismus stellt das Erkenntnisproblem an die Spitze der Philosophie, weil dieses das grundlegendste und bestimmendste ist. Deshalb beginnen auch wir unsere Darstellung der im engeren Sinne philosophischen Probleme mit diesem.

§ 17. Die Erkenntnisprobleme.

Was verstehen wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Erkennen? Ich erkenne in einem Vorübergehenden einen Freund, einen Bekannten, heißt soviel als: ich

weiß den Namen des dort herankommenden Mannes anzugeben, ich kenne viele Beziehungen, in denen er steht, weiß, was seine Beschäftigung, sein Beruf ist, und erinnere mich vielleicht auch, dieses oder jenes mit ihm gemeinsam erlebt zu haben. Ich erkenne eine Pflanze, will sagen: ich bin imstande, die Pflanze botanisch zu bestimmen, ihren Namen anzugeben, und kenne den Platz, den ihr die wissenschaftliche Forschung im System der Pflanzen angewiesen hat.

Jedes Erkennen gilt also als ein denkendes Erfassen eines Inhaltes, der vom Erkennen selbst verschieden ist. Jede Erkenntnis vollzieht sich ferner in der Form eines Urteils, und wer dieses Urteil fällt, in der festen Überzeugung, eine Erkenntnis gewonnen zu haben, der ist damit zugleich überzeugt, daß der erkannte Gegenstand oder das erkannte Ereignis wirklich besteht und wirklich so geartet ist, unabhängig davon, ob er es erkennt oder nicht. Das Erkennen setzt also, wenigstens nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, einen Gegenstand voraus, der selbständig besteht und vom Erkennenden verschieden ist.

Von diesem gewöhnlichen Sprachgebrauch weicht die wissenschaftliche Bedeutung des Erkennens nicht wesentlich ab. Es wird da nur deutlicher zum Bewußtsein gebracht, daß die Erkenntnis nicht allein auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht, sondern daß eine denkende Bearbeitung dieser dazu unerläßlich ist. Allein das unabhängige Bestehen des Erkannten gilt auch für die wissenschaftliche Forschung als selbstverständliche Voraussetzung.

Die tiefer eindringende Psychologie der Sinneswahrnehmung und des Urteilsaktes zeigt nun, daß die Beziehung zwischen dem Erkenntnisakt und dem erkannten Gegenstand oder Vorgang durchaus nicht so

einfach ist. Für den nicht philosophierenden Verstand gelten unsere Vorstellungen und Urteile einfach als Abbilder der vorgestellten und beurteilten Vorgänge. Ein tieferes Nachdenken darüber zeigt sofort die Unrichtigkeit, ja die Unmöglichkeit dieser Auffassung. Unsere Vorstellungen und Urteile können als unsinnliche, psychische Vorgänge nicht Abbilder von sinnlich wahrnehmbaren Dingen sein. Unsere Vorstellungen und Urteile sind also keine Abbilder, sondern können höchstens als Zeichen von Vorgängen angesehen werden, die sich unabhängig von uns abspielen. Es fragt sich nun, ob jede Veränderung im Zeichen, d. h. in unserem Vorstellen und Urteilen auch auf eine Veränderung im Bezeichneten, d. h. in den wirklichen Dingen schließen läßt. Die Antwort auf diese Frage wird dadurch erschwert, daß unsere Vorstellungen und Urteile keineswegs bloß durch unsere Umgebung bestimmt werden. Die Psychologie des Vorstellens und Urteilens zeigt uns vielmehr immer klarer, daß bei der Bildung von Vorstellungen und Urteilen unsere eigene Natur, unsere eigene Organisation und zwar die physische ebenso wie die psychische mit beteiligt ist. Im Fieber sehen wir Gestalten, denen in der Wirklichkeit gar nichts entspricht, und unsere Phantasie kombiniert aus den wahrgenommenen Elementen neue Gebilde, die in der Außenwelt nicht anzutreffen sind. Wer sagt uns nun in jedem einzelnen Falle, ob unsere Wahrnehmungen nicht Halluzinationen oder Traumbilder sind, wer entscheidet darüber, wie viel oder wie wenig Phantasieelemente sich in unsere Erinnerungsbilder eingeschlichen haben? Ja vielleicht sind alle unsere sogenannten Erkenntnisse nur unsere eigenen Erlebnisse und wir dürfen auf Grund derselben zwar von Veränderungen unserer Bewußtseinszustände und Bewußtseinsinhalte sprechen, haben aber

gar kein Recht dazu, über Vorgänge etwas auszusagen, die sich unabhängig von uns abspielen. Aus diesen Fragen, die sich auf die Dauer nicht abweisen lassen, entstehen die philosophischen Erkenntnisprobleme.

Man kann diese Probleme kurz die Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis nennen. Mit diesen beschäftigt sich die Erkenntniskritik, einer der schwierigsten, aber zugleich wichtigsten Teile der theoretischen Philosophie.

Nicht minder wichtig ist jedoch die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der menschlichen Erkenntnisse. Hier gilt es besonders den Anteil zu bestimmen, den die Sinneswahrnehmung und den das Denken am Zustandekommen der Erkenntnis hat. Sind es nur die Sinne, die uns das Weltbild liefern? Ist es nur der Verstand, der das wahre Wesen der Dinge erfaßt? Oder ist es ein Zusammenwirken der primären, sekundären und tertiären psychischen Phänomene, das Erkenntnis hervorbringt? Es gilt ferner, den Anteil der Gefühls- und Willenserscheinungen festzustellen und namentlich auch die Bedeutung der Sprache für das Erkennen zu untersuchen. Die Behandlung aller dieser Probleme unternimmt die Erkenntnistheorie.

§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik.

Für den nicht philosophierenden Menschen war es von Anbeginn unzweifelhaft und ist es zum größten Teile noch heute, daß die Dinge seiner Umgebung unabhängig von ihm existieren, und daß sie so sind, wie sie ihm erscheinen. Dieser nicht nur vorphilosophische, sondern auch vorwissenschaftliche Standpunkt, diese vor jeder Reflexion über unser Erkenntnisorgan vorhandene

und die großen Massen noch immer beherrschende Denkrichtung nennt man den naiven Realismus. Es ist Realismus, weil man auf dieser Denkstufe die wahrgenommene und vorgestellte Außenwelt für selbständig existierend, für real hält, und es ist naiver Realismus, weil diese Anschauung nicht mit kritischer Erwägung herausgebildet, sondern weil sie als selbstverständliche Voraussetzung dem Denken und Handeln zugrunde gelegt wird. Man weiß es einfach nicht anders.

Der Standpunkt des naiven Realismus kann jedoch bei beginnender Reflexion nicht lange festgehalten werden. Schon die gewöhnlichen, fast alltäglichen Sinnestäuschungen erschüttern den Glauben an die unbedingte Richtigkeit unserer Wahrnehmungsurteile. Die Erfahrung, daß ein schief ins Wasser getauchter Stab nicht wirklich gebrochen ist, sondern nur gebrochen scheint, daß die in der Entfernung gesehenen Gegenstände in der Tat größer sind, als sie uns erscheinen, läßt nicht lange auf sich warten. Dadurch wird aber das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit unserer Sinne erschüttert und die philosophische Reflexion sieht sich nach anderen, sichereren Quellen der Erkenntnis um. Es ist begreiflich, daß man hier leicht in das andere Extrem verfiel und den Sinnen allzuwenig, dem Denken allzuviel Erkenntnisfähigkeit zuschrieb. Jedenfalls aber war das Eine sicher: Zum Zustandekommen unseres Weltbildes tragen zwei wesentlich verschiedene Faktoren bei. Der eine ist außer uns, selbständig, unabhängig und womöglich beharrend, d. i. der objektive Faktor. Der andere sind wir selbst, unsere Sinne, unser Denken, unser Fühlen. Dieser ist flüchtiger, veränderlicher Natur, es ist der subjektive Faktor. Der naive Realismus betrachtet die wahrgenommene und die erschlossene Welt als durchaus objektiv. Für ihn ist der subjektive Faktor noch nicht

vorhanden. Mit der Konstatierung dieses subjektiven Faktors beginnt die Erkenntniskritik.

Ihre Entwicklung vollzieht sich nun in der Weise, daß zunächst gewisse Sinneseindrücke wie Geschmack, Temperatur und Farbe als bloß subjektiv erkannt werden. Dagegen behalten die Data des Tastsinnes noch lange ihre objektive Geltung, und erst in der neuesten Zeit hat man sich gesagt, daß Hart und Weich, Rund und Spitzig doch genau ebenso Sinnesdata sind wie Gerüche, Töne und Farben und daß sie demgemäß erkenntniskritisch dieselbe Behandlung erfahren müssen.

Viel später wurde auch an den Resultaten des abstrakten Denkens der subjektive Faktor konstatiert, nachdem lange alles, was der spekulative Geist erdacht, für objektive Wahrheit gegolten hatte. Hier war es vor allem *Kant*, welcher die Formen des Verstandes aufsuchte, vermöge welcher erst Erfahrung möglich werde. Daß wir Komplexe von Empfindungen als selbständige, beharrende Dinge auffassen, daß wir regelmäßig aufeinanderfolgende Ereignisse ursächlich verknüpft denken, das alles und noch manches andere, meint *Kant*, sind angeborene Eigenschaften unseres Verstandes. Mittels dieser Stammformen oder Kategorien formen wir den uns von außen gegebenen, an sich chaotischen Inhalt und erst dadurch wird Erfahrung möglich. In unserem Weltbilde ist also alles unserer Erkenntnis Zugängliche zunächst durch die angeborenen Formen der Sinnlichkeit, durch Raum und Zeit, dann aber durch die Kategorien des Verstandes bestimmt. Erkennbar und erfahrbar ist also nur der subjektive Faktor. Was von der Erfahrung übrig bleibt, wenn wir den subjektiven Faktor eliminieren, das ist das für uns vollständig unerkennbare »Ding an sich«. Daß dieses »Ding an sich« selbständig und unabhängig von uns existiere, das ist für *Kant* allerdings

ganz sicher, aber auch nur das. Der objektive Faktor existiert also, ist aber für uns ganz unerkennbar.

Diese von *Kant* noch zugegebene Existenz des Dinges an sich wird jedoch von neueren Denkern ebenfalls als ganz unbeweisbar, ja als undenkbar hingestellt. Auch die Existenz, sagen diese, ist nur eine Kategorie des Verstandes, und so ist jetzt ganz im Gegensatze zum naiven Realismus das Weltbild seines objektiven Faktors vollständig entkleidet.

Was wir von der Welt wahrnehmen und erschließen, was uns die wissenschaftliche Forschung darüber lehrt, das gilt nur von unseren Bewußtseinsinhalten. Wenn wir das menschliche Bewußtsein wegdenken, so schwindet mit ihm alles, was seinen Inhalt bildet, und das ist die ganze Welt. Himmel und Erde, Wasser und Land, Berg und Tal sind nur unsere Vorstellungen, und wer behauptet, daß es eine von unserem Bewußtsein unabhängige Außenwelt gebe, der behauptet etwas Unbeweisbares, Widerspruchsvolles.

Diese dem naiven Realismus ganz entgegengesetzte Denkrichtung führt im allgemeinen den Namen Idealismus. Die Welt ist danach nur Bewußtseinsinhalt oder wenigstens nur insofern erkennbar, als sie Bewußtseinsinhalt ist. Innerhalb dieser Richtung unterscheidet man mehrere Schattierungen, von denen die wichtigsten hier angeführt seien. Zuvor müssen wir uns jedoch mit der hier üblichen Terminologie vertraut machen.

Was als Bewußtseinsinhalt gegeben ist oder nur als solcher betrachtet wird, das heißt immanent. Was über das Bewußtsein hinausgeht und unabhängig davon besteht, das ist transzendent oder auch extramental. Der strenge Idealist glaubt also nur an eine immanente Welt, gibt hingegen eine transzendente oder extramentale keineswegs zu.

Wesentlich verschieden von dem Transzendenten ist jedoch das Transzendentale, womit *Kant* besonders gerne operiert. *Kant* versteht darunter alles, was von der Erfahrung unabhängig, also gleichsam vor aller Erfahrung, d. h. a priori feststeht und sich beweisen läßt. Der transzendentale Idealismus *Kants* behauptet also, daß es gewisse Stammformen der Sinnlichkeit und des Verstandes gibt, welche nicht durch Erfahrung entstehen, sondern vor aller Erfahrung da sind und durch die Gestaltung des auf sie wirkenden Dinges an sich erst Erfahrung möglich machen. Diese Anschauung ist also insoferne noch Realismus, als sie die unabhängige, extramentale oder transzendente Existenz des Dinges an sich zugibt. Erkennbar ist für uns nur die Erscheinung oder das Phänomenon, weshalb diese Anschauung auch Phänomenalismus genannt wird.

Dagegen behauptet der immanente Idealismus, der sich in letzter Zeit auch immanente Philosophie nennt, daß die Existenz der Außenwelt sich darin erschöpfe, daß dieselbe Inhalt des menschlichen Bewußtseins sei. Hier wird gar nichts Transzendentes, gar nichts Extramentales zugegeben. Wer eine vom Bewußtsein unabhängige Welt behauptet, der verdoppelt, so argumentieren die Idealisten, in ganz unberechtigter Weise die Welt. Insoferne diese Weltanschauung dazu führt, daß jeder Denker nur sich und seinen Bewußtseinsinhalt als gegeben anerkennt, pflegt man diese Anschauung auch Solipsismus (solus = allein, ipse = selbst) zu nennen.

Vertreter dieser strengen Auffassung sind die sogenannten Neukantianer *Schuppe, Rehmke, v. Leclair, Schubert-Soldern* u. a.

Mit dem Phänomenalismus verwandt ist auch der sogenannte Positivismus. Die Wissenschaft soll ohne Rücksicht auf die letzten Gründe alles Seins, welche

unerkennbar bleiben müssen, das Gesetzliche der Erscheinung erforschen, um die Ereignisse beherrschen zu lernen. Schöpfer dieser Richtung ist *Auguste Comte* (1798—1857) in Frankreich, Anhänger in gewissem Sinne *John St. Mill* in England und *Ernst Laas* in Deutschland.

Gegenüber diesen idealistischen Richtungen erhebt nun wieder der Realismus sein Haupt. Gewiß, das muß jeder wissenschaftlich Denkende zugeben, darf man nicht bei dem naiven Realismus stehen bleiben. Aber wenn man dem subjektiven Faktor in unserem Weltbilde auch völlig gerecht wird, so bleibt doch noch ein erheblicher objektiver Rest, und die Existenz einer von uns unabhängigen, aber auf uns wirkenden Außenwelt läßt sich trotz alledem beweisen oder bleibt wenigstens die Annahme, die nicht nur den gesunden Menschenverstand, sondern auch das philosophische Denken am meisten befriedigt. Diese erkenntniskritische Denkrichtung nennt man den kritischen Realismus.

Mit den verschiedenen Richtungen des kritischen Realismus werden wir uns weiter unten bei der Erörterung des Problems vom Ursprung der Erkenntnis zu beschäftigen haben. Jetzt gilt es, die Argumente des Idealismus kennen zu lernen und zu prüfen.

§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus.

Die Ansicht, daß die mich umgebende Welt nur meine Vorstellung ist, daß alles, was ich durch Wahrnehmen oder durch Denken von der Welt zu erkennen glaube, ihr nicht an sich zukommt, sondern nur als mein Bewußtseinsinhalt gelten darf, hat etwas für den nicht philosophierenden Verstand ungemein Befremdliches. Unsere ganze praktische Weltanschauung beruht

ja auf der Annahme oder vielmehr auf der selbstverständlichen Voraussetzung, daß das, was ich sehe und greife, wirklich besteht und auch dann besteht, wenn ich es nicht wahrnehme.

Die historische Entwicklung macht die Ansicht von der Idealität der Außenwelt allerdings etwas begreiflicher. Man sieht leicht ein, daß unser physischer und psychischer Organismus sich beim Zustandekommen des Weltbildes nicht bloß aufnehmend oder rezeptiv verhält. Vielmehr sind es gerade seine Reaktionen auf die äußeren Reize, seine eigenen Tätigkeiten, durch welche überhaupt ein Weltbild zustande kommt. Infolgedessen wird es klar, daß wir selbst, d. h. unsere leibliche und seelische Organisation viel beibringen zum Zustandekommen der Erfahrung. Noch begreiflicher und im einzelnen verständlicher wird dies, wenn wir uns ein wenig in der psychologischen Analyse üben.

Betrachte ich z. B. den Tisch, an dem ich jetzt arbeite, so ist derselbe für den naiven Realismus eine viereckige, gelb angestrichene Holzplatte, die auf vier Füßen ruht. Gehe ich jedoch etwas genauer auf die Einzelheiten dieser Wahrnehmung ein, so sehe ich, daß zunächst die Farbe nur als meine Empfindung existiert, die Gestalt des Tisches kommt mir durch einen Komplex von Netzhaut- und Muskelempfindungen des Auges zum Bewußtsein, und die Härte sowie die Glätte sind doch, genau besehen, nur Tastqualitäten. Es ist demnach der anfangs ganz objektive Tisch zu einem Komplex subjektiver Empfindungsqualitäten geworden. Jetzt fragt es sich noch, inwiefern dieser Komplex mir als eine Einheit, als ein Ding erscheint, dessen Eigenschaften eben jene Empfindungsqualitäten sind. Frage ich, was übrig bleibt, wenn ich Farbe, Gestalt, Härte, Glätte dem Tisch wegnehme, so wird man jedenfalls in Verlegenheit

sein und schwerlich etwas angeben können. Wenn es sich nun zeigt, daß auch diese Zusammenfassung von Empfindungskomplexen zu einheitlichen Dingen in der psychischen Organisation des Menschen begründet ist, dann wird, so scheint es, der ganze Tisch tatsächlich zur bloßen Erscheinung, zum Bewußtseinsinhalt, von dem man durchaus nicht behaupten kann, daß er unabhängig von meinem Bewußtsein existiere.

In derselben Weise kann ich von jedem Dinge meiner Umgebung beweisen, daß es ein Empfindungskomplex ist, der durch eine bestimmte Organisation meiner Natur zu einer Einheit zusammengefaßt wird.

Wollte man nun die Entdeckungen der Physik dazu benützen, um das Subjektive vom Objektiven zu scheiden, so würde das gegenüber einem Idealisten strenger Observanz nichts helfen. Was wir als Licht empfinden, könnte man einwenden, das sind ja in Wirklichkeit Schwingungen des Äthers, und die Töne sind Schwingungen der Luft. Farben und Töne sind nur subjektiv vorhanden, aber unabhängig von jedem Auge und Ohr bestehen jene Vibrationen, welche die Physik als objektive Ursache jener Empfindungen erkannt hat. Darauf würde der Idealist antworten: Die Schwingungen der Luft und des Äthers bleiben doch auch immer nur gedachte Schwingungen, die unter günstigen Umständen sinnlich wahrnehmbar gemacht werden können. Auch hier ist also der subjektive Faktor keineswegs eliminiert und auch diese »objektiven« Ursachen unserer Empfindungen bleiben Bewußtseinsinhalte.

Was aber den kausalen Charakter dieser Schwingungen betrifft, so hat es damit eine eigentümliche Bewandtnis. Auge und Ohr erscheinen uns als fernwirkende Sinnesorgane. Wir erkennen vermittels derselben Vorgänge, die sich in einer gewissen räumlichen Ent-

fernung von uns abspielen. Sowie wir die betreffenden Sinnesempfindungen als Wirkungen von Schwingungen auffassen, die sich bis zu dem Sinnesorgan fortpflanzen und dort infolge von einer Art Berührung die Empfindung auslösen, erhalten die betreffenden Empfindungen einfach den Charakter von Tastempfindungen. Unser Auge und unser Ohr werden dadurch zu Tastorganen, welche nur scheinbar in die Ferne wirken, tatsächlich aber ebenso wie unsere Haut nur durch unmittelbare Berührung affiziert werden. Nun galt allerdings lange und gilt vielfach noch heute der Tastsinn als der untrüglichste, unmittelbar die Objekte selbst erfassende Sinn. Der Idealismus hat aber entschieden damit Recht, daß auch die Tastdata denselben subjektiven Charakter an sich tragen wie die Data der anderen Sinne.

Es scheint also wirklich ganz unmöglich, aus unseren Erkenntnissen den subjektiven Faktor vollständig zu eliminieren. Wo sich eine Scheidung von objektiver Ursache und subjektiver Wirkung zu ergeben scheint, da zeigt es sich immer. daß auch die »objektive« Ursache nur als Bewußtseinsinhalt gegeben ist.

Eine kräftige Unterstützung erhielt der strenge Idealismus noch durch die moderne Sinnesphysiologie. *Johannes Müller* hat in seinem bekannten Gesetze von den spezifischen Sinnesenergien die Tatsache formuliert, daß unsere Sinnesnerven, wie immer man sie reizt, immer nur in einer Weise reagieren.

Reizt man z. B. den Gesichtsnerv (Nervus opticus) durch Druck oder durch einen elektrischen Strom, so entstehen ebenso Farbenempfindungen, wie wenn er durch Licht gereizt wird. Wenn wir also eine Sinnesempfindung haben, so ist es auf Grund dieses Gesetzes nicht einmal sicher, ob ein objektiv vorhandener Gegenstand oder ob irgend ein anderweitig im Sinnesnerven

hervorgerufener Vorgang die Ursache dieser Empfindung ist.

Solange ich als einzelner Mensch der Welt gegenüberstehe, solange scheint es ganz unwiderleglich, daß die Welt nur als mein Bewußtseinsinhalt gegeben sei. Das Sein oder Esse der von mir wahrgenommenen Dinge besteht lediglich in ihrem Wahrgenommenwerden (percipi). So formuliert *G. Berkeley* kurz und präzise den Standpunkt des Idealismus. Die Annahme einer transzendenten, extramentalen Welt ist, so scheint es, etwas durchaus Willkürliches, Überflüssiges, Unbeweisbares. Hervorragende Naturforscher, wie *Helmholtz* und *Meynert* und in gewissem Sinne auch *Mach*, haben es ausgesprochen, daß die Wissenschaft sich mit der Erforschung des Gesetzlichen in der Erscheinung begnügen müsse und die objektive Natur der Vorgänge nicht beweisen könne. *Meynert* hat es sogar als Probe der Denkfähigkeit bezeichnet, die Idealität der Welt denken zu können.

Wir wollen nun daran gehen, die Stichhältigkeit dieser Argumente zu prüfen.

§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus.

Die im Laufe von mehr als zwei Jahrtausenden geleistete Denkarbeit, welche zu der Ansicht führt: das Sein der wahrnehmbaren Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden (esse = percipi, *Berkeley*), oder die Welt ist meine Vorstellung *(Schopenhauer)*, hat tief hineingeleuchtet in die Natur des menschlichen Erkennens und hat seinen Geltungsbereich abgegrenzt. Die Tatsache der Sinnestäuschungen hat schon im Altertum den Glauben an die Vertrauenswürdigkeit der Sinne erschüttert, dagegen allem, was das abstrakte Denken

aufstellte, die objektive Gültigkeit belassen. Durch *Berkeley, Hume* und *Kant* ist dann auch die subjektive Natur unserer Denkformen erkannt und auf Grund dessen nur die Erscheinung als erkennbar, das hinter der Erscheinung liegende Ding an sich als unerkennbar bezeichnet worden.

Bis zu diesem Punkte muß das Resultat der Erkenntniskritik rückhaltlos anerkannt werden. Nur muß man, um sich vor groben Mißverständnissen zu bewahren, die bei so abstrakten und in vieler Beziehung fremdartigen Gedankenreihen nur zu leicht unterlaufen, genau unterscheiden zwischen Schein und Erscheinung.

Unter Schein verstehen wir einen Anlaß zu Vorstellungen, welche zu unrichtigen Urteilen führen. Der Sinnenschein, von dem hier hauptsächlich die Rede ist, besteht also in dem äußeren Eindrucke, den die Dinge auf unsere Sinne machen, insofern dieser Eindruck zu unrichtigen Urteilen führt. Als unrichtig gelten uns die Urteile dann, wenn sie durch nachträgliche Wahrnehmungen oder Überlegungen berichtigt werden, wenn die Voraussagen sich nicht erfüllen, welche auf die durch den Schein veranlaßten Urteile gegründet wurden. Zwei Beispiele mögen dies erläutern.

Der schief ins Wasser getauchte Stab scheint unserem Auge gebrochen, d. h. er veranlaßt uns zu dem Urteile: der Stab ist gebrochen. Ziehen wir den Stab nun heraus, so hat er seine Geradlinigkeit behalten, und wir urteilen, er sei jetzt nicht gebrochen. Es bleibt aber noch die Möglichkeit vorhanden, daß das Wasser den Stab breche. Da überzeugen wir uns durch Betasten des eingetauchten Stabes, daß auch im Wasser der Bruch des Stabes durch unseren Tastsinn nicht konstatiert werden kann. Die höhere Glaubwürdigkeit, die wir dem Tasturteil entgegenbringen, veranlaßt uns nun zu urteilen:

der Stab ist nicht gebrochen, er scheint nur so. Wenn wir dann die Brechungsgesetze des Lichtes kennen lernen, so finden wir auch diesen Schein des Gebrochenseins begründet, und die Sache ist erledigt. Wir haben ein nächstesmal denselben Sinneseindruck des gebrochenen Stabes, lassen unser Urteil aber nicht mehr dadurch täuschen.

Komplizierter ist der Fall bei den scheinbaren Himmelsbewegungen. Wir wissen alle von der Schule her, daß die Sonne stille steht und daß die Erde sich bewegt. Trotzdem scheint uns allen die Sonne täglich auf- und unterzugehen, während die Erde scheinbar ihren Ort nicht verändert, und wir urteilen meist nach diesem Scheine. Die Überzeugung von der Richtigkeit der Kopernikanischen Weltanschauung steht darum nicht minder fest. Allein da diese Überzeugung nicht durch andere Wahrnehmungen, sondern durch unabweisbare und zwingende Überlegungen hervorgerufen ist, so wird sie gelegentlich durch den Schein in den Hintergrund gedrängt. Kein gebildeter Mensch läßt sich jedoch durch diesen so allgemeinen, so wirksamen und im wörtlichen Sinne blendenden Schein in seinem Urteile beirren.

Etwas wesentlich anderes verstehen wir aber unter Erscheinung. Die Erscheinung ist die Welt, wie sie sich unseren Sinnen darbietet, und im weiteren Sinne auch, wie sie von uns gedacht wird. Unter Erscheinung verstehen wir nicht bloß den ersten, flüchtigen, äußeren Eindruck, nicht nur das Blendwerk, das sich an unsere Sinne drängt, sondern die unserer Erkenntnis zugängliche Seite der Welt. Insofern die Welt für uns erkennbar ist, insofern ist sie Erscheinung. Die Erscheinung trügt nicht wie der Schein, sie erinnert nur daran, daß unserer Erkenntnis Schranken gesetzt sind.

Die einschneidende Frage der Erkenntniskritik ist nun die, ob wir berechtigt sind, aus der uns allein zugänglichen Erscheinung auf eine ihr zugrunde liegende Wesenheit zu schließen, die unabhängig von uns besteht, mag sie nun erkennbar sein oder nicht. *Kant,* der den hier entwickelten Begriff der Erscheinung zum erstenmal in seiner vollen Tiefe erfaßt hat, *Kant,* der in unser Erkenntnisorgan die Sonde der Analyse so tief eingeführt hat, wie keiner vor ihm, hat diese Frage entschieden bejaht. Trotz mancher Stellen, in denen er das Ding an sich zu einem bloßen Gedanken herabsetzt, ist es seine endgültige Überzeugung, daß aller Erscheinung ein Reales, ein unabhängig vom erkennenden Subjekte Bestehendes zugrunde liege. Mit *Kant* wird diese Frage auch bejaht von unserem innersten und tiefsten Gefühl, das sich mit aller Kraft gegen ihre Verneinung sträubt. Wenn wir einen Gegenstand mit unseren Sinnen wahrnehmen, so stehen wir unter einem Zwange, den wir als äußeren Zwang zu bezeichnen nicht umhin können. Wir sehen, wie derselbe Zwang von unseren Mitmenschen empfunden wird, und können niemals glauben, daß die wahrgenommenen Dinge verschwinden, wenn kein Mensch sie wahrnimmt.

Trotzdem aber besitzt, wie wir oben sahen, die Argumentation des strengen Idealismus der Neukantianer eine große logische Kraft. Solange ich und meine Umgebung einander allein gegenüberstehen, solange läßt sich gegen den Beweis der Idealisten, daß die Welt mein Bewußtseinsinhalt sei, nichts Stichhältiges einwenden. Hier entsteht nun in dem Bewußtsein des ernstlich um eine widerspruchslose Weltanschauung bemühten Denkers ein auf die Dauer unerträglicher Zustand. Die unerbittliche Logik weist jeden Schritt ins Extramentale als unerlaubt zurück. Unser innerstes

Lebensgefühl aber kann und will sich bei der Vorstellung von der Idealität der Außenwelt nicht beruhigen. Dieser Widerspruch des Fühlens darf jedoch dem Philosophen nicht genügen. Was er als unwahr empfindet, das muß er auch als unwahr erweisen können. Hier bietet sich nun als wahre Erlösung aus dem unerträglichen Zwiespalt zwischen Denken und Fühlen die Betrachtung des fremden Bewußtseins dar.

Für den strengen Idealisten sind seine Mitmenschen selbstverständlich nur Erscheinungen. Soweit ihre leibliche Organisation in Betracht kommt, bietet das keine Schwierigkeiten, da ja auch wir selbst unseren Körper zur Außenwelt rechnen müssen. Schwieriger gestaltet sich jedoch die Sache, wenn die Bewußtseinsinhalte der Mitmenschen in Betracht kommen.

Denken wir uns, ein Mitmensch (M.) besucht mich und spricht mit mir. Solange ich M. nur als meinen Bewußtseinsinhalt gelten lasse, solange muß ich die Sprachlaute, die er von sich gibt, etwa so auffassen wie das Tönen einer Glocke, als bloß mechanische Wirkungen seiner Sprachorgane. Sowie ich ihm aber antworte, seine Wünsche erfülle, gestehe ich schon stillschweigend zu, daß ich in seinen Worten den Ausdruck psychischer Phänomene erblicke. Damit habe ich aber anerkannt, daß M. ein Bewußtsein, d. h. Bewußtseinsinhalte habe. Darin liegt nun schon das Zugeständnis, daß M. ein selbständiges, von mir unabhängiges Wesen sei. Da er Bewußtseinsinhalte hat, so besitzt er, streng genommen, genau dieselbe Selbständigkeit der Existenz, die ich für mich in Anspruch nehme. Ein Wesen, das selbst Bewußtseinsinhalte hat, kann nicht mehr selbst Bewußtseinsinhalt eines anderen sein oder gar nur als Bewußtseinsinhalt eines anderen existieren.

Noch klarer wird dies aus folgender Erwägung. M. hat gewiß vieles erlebt und erfahren, wovon ich nichts weiß. Wollte ich nun M. bloß als meinen Bewußtseinsinhalt gelten lassen, so müßte ich ihm selbst entweder jedes Bewußtsein absprechen oder ich müßte ihn wenigstens samt allen seinen Bewußtseinsinhalten in mein Bewußtsein gewissermaßen hineinstellen. Dies ist aber unmöglich. Denn ich kann, wenn ich nicht den offenkundigsten und unzweifelhaftesten Tatsachen ins Gesicht schlagen will, niemals behaupten, daß ich alle Bewußtseinsinhalte des M. kenne. Ja, ich muß direkt zugeben, daß es Bewußtseinsinhalte des M. gibt, die gar nicht mein Bewußtseinsinhalt werden können. Nun soll aber M. nur mein Bewußtseinsinhalt sein. Es ergäbe sich somit die aller Logik Hohn sprechende Konsequenz, daß der Bewußtseinsinhalt meines Bewußtseinsinhaltes nicht mein Bewußtseinsinhalt wäre.

Damit ist also erwiesen, daß der erkenntniskritische Idealismus strenger Observanz in seinen Konsequenzen zu logischen Absurditäten führt, und dadurch verliert seine Argumentation jede überzeugende Kraft. Ein Weltbild, in welchem meine Mitmenschen nur als materielle Mechanismen, nicht aber als selbständige Bewußtseinszentren Platz finden, kann nicht den Anspruch erheben, ein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit zu sein.

G. Berkeley, der Begründer des Idealismus, nimmt gar keinen Anstand, eine Mehrzahl selbständig empfindender und denkender Geister anzunehmen, allein er hat die darin liegende Inkonsequenz gar nicht bemerkt. Neuere Idealisten, wie z. B. *v. Leclair*, haben die Schwierigkeit des »Du-Problems« vollkommen erfaßt und gelegentlich zugegeben, daß dasselbe von ihrem Standpunkt aus noch nicht gelöst sei. Sie halfen sich mit der Fiktion eines Gesamtbewußtseins, dessen Inhalt eben

das Universum ist. Daß eine solche Hypothese nicht mehr erkenntniskritisch, sondern im höchsten Grade metaphysisch und transzendent ist, d. h. über jede mögliche Erfahrung hinausgeht, das braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Allein diese Hypothese ist auch psychologisch fast unvollziehbar. Es gelingt kaum, sich ganz in sie hineinzudenken. Eine Theorie aber, die eine so unzweifelhafte Tatsache wie die Existenz mit Bewußtsein begabter Mitmenschen ganz unverständlich macht oder nur durch äußerst gewagte metaphysische Hypothesen zu erklären vermag, verliert naturgemäß jede überzeugende Kraft und damit jeden philosophischen Wert.

Wenn demnach der erkenntniskritische Idealismus mit seiner Leugnung der Realität der Außenwelt sich als unhaltbar erweist, so erscheint es wissenschaftlich und philosophisch viel berechtigter, zur Anschauung des gesunden Menschenverstandes zurückzukehren und die Welt mit den Menschen, die darin wohnen, als selbständig und unabhängig vom erkennenden Subjekte existierende Wesenheiten zu betrachten. Das aber ist der Standpunkt des kritischen Realismus.

§ 21. Der kritische Realismus.

Der kritische Realismus nähert sich der Anschauung des gesunden Menschenverstandes. Er unterscheidet sich vom naiven Realismus dieser Denkstufe, indem er den Glauben an die reale Existenz der wahrgenommenen Welt nicht ungeprüft hinnimmt, sondern sich diesen Glauben durch Überwindung der Gegenargumente erarbeitet und denselben nach den Forderungen der Erkenntniskritik modifiziert.

Vom Standpunkte des kritischen Realismus sind die Vorgänge in der Natur und im menschlichen Bewußt-

sein objektiv vorhanden und existieren ganz unabhängig vom erkennenden Subjekte. Was wir mit objektiver Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit wahrnehmen und denkend erkennen, das ist ein Produkt aus einem objektiven, von uns unabhängigen Faktor und unserer eigenen physischen und psychischen Organisation. Die Data unserer Sinne sind auch für den kritischen Realismus nur Erscheinung, aber sie sind Erscheinung von etwas Wirklichem, selbständig Existierendem. Das Blatt ist grün, heißt im Sinne des kritischen Realismus soviel als: Dieses Blatt besitzt die Eigenschaft, in einem menschlichen Auge unter entsprechender Beleuchtung die Farbenempfindung Grün hervorzurufen. Grün ist ohne ein Auge, das sieht, ganz inhaltslos, allein die Bedingungen zur Grünempfindung können bleiben auch ohne Licht und Farbe. Diese Bedingungen kommen dem Blatte objektiv zu.

Der kritische Realismus sagt nicht wie der naive: Die Dinge sind so, wie sie uns erscheinen, sondern er sagt: Sie sind auch so. Was wir wahrnehmen und denkend erkennen, das ist eine Seite des wirklichen, unabhängig von uns sich vollziehenden Geschehens, und zwar die einzige uns zugängliche, aber auch die einzige für uns bedeutungsvolle Seite. Wie dieselben Vorgänge einem anders organisierten Wesen erscheinen mögen, das ist allerdings nicht auszuklügeln, allein es läßt sich gar nicht sagen, wie gleichgültig das für uns ist. Das »Ding an sich« *Kants* ist also nicht vollständig unerkennbar, es bietet uns vielmehr die uns zugängliche Seite dar, und die Forschung ist bemüht, immer neue Seiten zugänglich zu machen.

Die Röntgen-Strahlen waren für das Auge unerkennbar, und doch ist ihre Existenz durch ihre so merkwürdige Wirkung erkannt worden. So werden gewiß

noch viele in der Natur vorhandene Kräfte ihr Dasein dem Forscher durch ihre Wirkungen verraten und damit werden neue Seiten des »Dinges an sich« der Menschheit offenbar werden.

Auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis einer unabhängig von uns bestehenden Wirklichkeit antwortet, wie wir gesehen haben, der erkenntniskritische Idealismus mit »Nein«. Der naive Realismus wirft die Frage nicht auf, weil sie für ihn nicht existiert. Der kritische Realismus hingegen antwortet nach sorgsamer Prüfung der Gegenargumente mit einem entschiedenen »Ja«. Die Verneinung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis macht die Frage nach ihrem Ursprung gegenstandslos. Die Bejahung derselben ruft jedoch alle Probleme wach, die wir oben (S. 55) als Gegenstand der Erkenntnistheorie bezeichnet haben.

§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen und dabei die elementaren Vorgänge zu bestimmen, aus denen sich der sehr komplizierte Erkenntnisprozeß zusammensetzt.

Von der Erkenntniskritik unterscheidet sich die Erkenntnistheorie dadurch, daß die Kritik die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aufwirft, während die Theorie die Tatsache, daß erkannt wird, voraussetzt, dieselbe in ihrer Entwicklung und ihrer Gesetzlichkeit zu erforschen und auch den Zusammenhang des Erkennens mit dem übrigen Seelenleben bloßzulegen unternimmt. Mehrfach fallen jedoch beide philosophischen Disziplinen zusammen. Sie haben die Frage nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis gemeinsam und werden

daher vielfach in eine Disziplin zusammengefaßt. Die von uns eingeführte Trennung dürfte dazu beitragen, das Verständnis der Probleme zu erleichtern.

Die Erkenntnistheorie ist in der Geschichte der Philosophie später aufgetreten als die Erkenntniskritik. Schon die Eleaten und nach ihnen die Atomistiker (fünftes Jahrhundert v. Chr.) haben die Erkenntnisfähigkeit der Sinne geleugnet, aber keinen Versuch gemacht, die Entstehung der Erkenntnis zu erklären. Noch energischere Kritik finden wir bei den sogenannten Cyrenaïkern (viertes Jahrhundert v. Chr.), welche fast schon den Phänomenalismus lehren. Dagegen ist ein nennenswerter Versuch, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis zu erklären, erst von *Aristoteles* unternommen worden, aber gleich in umfassender Weise. Ebenso haben die Stoiker die Entstehung der Erkenntnis untersucht und nach dem Kriterium der Wahrheit gefragt.

Dennoch blieb es erst der neueren Zeit vorbehalten, eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie auszubilden. *John Locke* (1632—1704) hat hier den mächtigsten Anstoß gegeben, und *Berkeley* sowie *Hume* haben weitergearbeitet. *Kant* ist auch hier von grundlegender Bedeutung, indem er die Unentbehrlichkeit erkenntnistheoretischer Untersuchung für alle Zeit festgestellt hat.

In der »Kritik der reinen Vernunft« hat *Kant* zwei Quellen der Erkenntnis scharf voneinander gesondert, schärfer vielleicht, als der psychologische Tatbestand zulässig erscheinen läßt. Es sind dies Sinnlichkeit und Verstand. Diese Zweiteilung ist maßgebend für die Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie.

Auf die Frage, woher unsere Erkenntnis stamme, sind zunächst zwei verschiedene Antworten gegeben worden. Die einen bezeichnen die Sinne als die wichtigste, ja als die einzig zuverlässige Erkenntnisquelle.

Diese Denkrichtung heißt Sensualismus. Die anderen meinen, bloß durch abstraktes, begriffliches Denken seien sichere Erkenntnisse zu gewinnen, während die Sinne nur chaotische, verworrene Eindrücke liefern. Diese Denkrichtung pflegt man Rationalismus zu nennen. Da jedoch dieser Terminus vielfach in anderem Sinne gebraucht wird, indem man darunter die vernunftgemäße Erklärung der Wundererscheinungen versteht, so wird es sich empfehlen, die dem Sensualismus entgegengesetzte erkenntnistheoretische Richtung lieber als Intellektualismus zu bezeichnen.

Neben diesen einseitigen Richtungen macht sich immer mehr die Überzeugung geltend, daß Erkenntnis durch das Zusammenwirken von Wahrnehmen und Denken zustande komme. Für diese kombinierende Richtung, die gewiß allein den Tatsachen entspricht, hat sich kein bestimmter Terminus herausgebildet, was begreiflich ist, da innerhalb derselben die verschiedensten Anschauungen Platz finden.

Alle bisherigen Erkenntnistheorien haben sich darauf beschränkt, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis im Menschen als Einzelwesen zu untersuchen, d. h. insofern der Mensch seiner Umgebung gegenübersteht und auf die Reize reagiert, die auf ihn einströmen. Die moderne Völkerkunde macht es aber unzweifelhaft, daß nicht nur für die Mitteilung, sondern auch für das Zustandekommen der Erkenntnis das Zusammenleben und der Verkehr von großer Bedeutung sind. In bezug auf die Sprache ist dies längst erkannt und die erkenntnistheoretische Bedeutung der Sprache eingehend untersucht worden. Aber auch sonst gibt es zweifellos einen sozialen Faktor in der Erkenntnisentwicklung, mit dessen Untersuchung sich die Wissenschaft noch lange nicht ausreichend beschäftigt hat.

§ 23. Der Sensualismus.

Sensualistisch ist in gewissem Sinne der nicht philosophierende Verstand, indem dieser als sicherste Quelle der Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung betrachtet. Das griechische Wort oida = ich weiß ist eine Perfektbildung vom Stamme id, welcher »sehen« bedeutet. Wissen ist demnach für das griechische Volksbewußtsein ursprünglich soviel als »gesehen haben«. Ein interessanter Beleg für diese volkstümliche Auffassung ist die Stelle in *Homers* Ilias, II, 484 ff., wo der Dichter die Musen anruft, die bei allem zugegen waren und es daher wissen. Charakteristisch für diese Denkstufe ist übrigens auch die Identifizierung von Wahrnehmen und Denken, welch letzteres als eine Art von Sinneswahrnehmung gilt. Diese Auffassung findet sich sogar noch in der älteren griechischen Philosophie.

Sensualismus im philosophischen Sinne ist jedoch erst da vorhanden, wo die Sinne allein im Gegensatze zum Verstande als einzige Erkenntnisquelle betrachtet werden. Sensualist in diesem Sinne ist der Sophist *Protagoras* (gest. 411 v. Chr.), welcher gegenüber der Verwerfung des Sinnenzeugnisses durch die Eleaten entschieden ausspricht, daß nur das existiert, was wir sinnlich wahrnehmen, und sogar die Wahrheit geometrischer Sätze bestreitet, wenn dieselben der sinnlichen Wahrnehmung zu widersprechen scheinen.*)

In neuerer Zeit hat *John Locke* den Sensualismus wieder aufgenommen, indem er auf den sinnlichen Ursprung

*) Die hier zugrunde gelegte Auffassung von *Protagoras'* Lehren weicht von der üblichen, in den meisten Geschichten der Philosophie enthaltenen wesentlich ab. Vgl. darüber *Gomperz*, Griechische Denker, Bd. I, S. 362 f., und *W. Jerusalem*, Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes in »Eranos Vindobonensis« (1893). S. 153 ff.

aller Erfahrung hinwies. Dadurch aber, daß *Locke* auch eine innere Wahrnehmung (reflection) zugibt, ist sein Sensualismus nicht mehr ganz rein. Der ausgesprochenste Sensualist in der neueren Philosophie ist der Franzose *Condillac* (1715—1780). Nach *Condillac* hat die Seele nur ein einziges Vermögen, nämlich das der sinnlichen Empfindung, aus welchem sich die komplizierteren Denkprozesse entwickeln. *Condillac* bedient sich zur Veranschaulichung seiner Theorie der Fiktion einer Statue, welche nach und nach die verschiedenen Sinne erhält. Zuerst bekommt sie den Geruchssinn und zuletzt den Tastsinn, welcher die Vorstellung der Außenwelt erzeugt.

Nachdem der Sensualismus durch die großen intellektualistischen Systeme von *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* eine Zeitlang vollständig verdrängt worden war, kommt er in der modernen Wissenschaft und Philosophie wieder einigermaßen zur Geltung. Die Überzeugung, daß die sinnliche Wahrnehmung die letzte Quelle aller Erfahrung bilde, wird immer allgemeiner. Wenn, wie *Kirchhoff* und *Mach* wollen, die Wissenschaft nur die Aufgabe hat, die Tatsachen zu beschreiben, und nach *Machs* Formulierung nichts anderes ist als ökonomisch geordnete Erfahrung, so ist dies in gewissem Sinne Sensualismus. Wenn nun noch das wichtigste Denkmittel, das zur Beschreibung und ökonomischen Ordnung verwendet wird, nämlich die Mathematik, selbst wieder in letzter Linie auf sinnliche Anschauung zurückgeht, so wird die Auffassung noch sensualistischer. Der Sensualismus hat auch sicherlich darin Recht, daß er, soweit physische Phänomene in Betracht kommen, die Sinneswahrnehmung als ursprünglichste Quelle und letzte Instanz der Erfahrung ansieht. Er übersieht aber einerseits, daß daneben in der Beobachtung der selbst erlebten psychischen Phänomene eine zweite, nicht minder sichere Quelle der Erfahrung fließt

und daß anderseits in die sinnliche Wahrnehmung unbemerkt höhere, d. h. kompliziertere psychische Phänomene mit einfließen.

§ 24. Der Intellektualismus.

Die Tatsache der Sinnestäuschungen, sowie die der individuellen Verschiedenheit von Sinneseindrücken hat die Philosophie früh dazu geführt, die Sinne nicht als reine Erkenntnisquelle zu betrachten. Vielmehr glaubte man durch abstraktes, von der Sinnenwelt abgekehrtes, sich in sich selbst versenkendes Denken das wahre Wesen der Dinge mit Sicherheit erfassen zu können. Der Intellektualismus hat sich infolgedessen früh ausgebildet.

Wie schon öfters bemerkt wurde, glaubten die Eleaten, daß nur durch unsinnliches Denken die wahre Welt erkannt werde. Ihren Spuren folgt *Platon*, bei dem noch die Vorstellung dazu kommt, daß die Seele im Körper wie in einem Gefängnis wohne, daß sie durch Berührung mit Körperlichem verunreinigt werde und daß nur durch vollständige Abkehr von der Körperlichkeit wahre Erkenntnis möglich werde.

Im Anschluß an diese Auffassung *Platons* erklärt der heilige *Augustinus*, unser Geist wisse nichts so gewiß als das, was ihm gegenwärtig sei, und nichts sei ihm so gegenwärtig wie er sich selbst. (Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De trinitate 14, 7.) Diesen Gedanken machte dann *Descartes* zur Grundlage aller Philosophie, indem er das Wissen vom eigenen Denken als die einzig gewisse, ganz unbezweifelbare Tatsache hinstellt. Am meisten wurde aber die in den Behauptungen des heiligen *Augustinus* und in dem Satze von *Descartes* (cogito, ergo sum) enthaltene intellektualistische Auffassung des Erkenntnisprozesses gefördert durch

die allmähliche Verbreitung der kopernikanischen Weltanschauung. Wer diese anerkannte, der mußte zugeben, daß das Zeugnis der Sinne, welches uns sagt, daß die Erde ruht und daß die Sonne täglich auf- und niedergeht, gegenüber der sieghaften Macht des kopernikanischen Gedankens nicht aufrecht erhalten werden könne. Die aufblühende Mathematik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, in der die unanschauliche Arithmetik sich mächtiger erwies als die anschauliche Geometrie, trug ebenfalls viel dazu bei, das abstrakte Denken als Erkenntnisquelle über die Sinne zu stellen. Die Quelle dieser so unzweifelhaft gewissen mathematischen Urteile suchte damals niemand in der sinnlichen Anschauung, sondern man glaubte allgemein, daß hier die Vernunft ganz aus sich selbst schöpfe und eben deshalb, weil sie ganz unbeeinflußt bleibe von dem Blendwerk der Erscheinung, mit so absoluter Sicherheit arbeite.

Kants Verdienst bleibt es, nach der Berechtigung dieses Glaubens zum erstenmal gefragt zu haben. »Wie ist reine Mathematik möglich?« lautet seine Fragestellung und die Antwort fällt nicht ganz intellektualistisch aus. Die Sinne liefern nach *Kants* Überzeugung den Stoff der Erkenntnis und regen erst dadurch den Verstand zur Ausübung der ihm angeborenen Funktionen an. Erkenntnis kommt aber doch erst dadurch zustande, daß der von den Sinnen gelieferte Stoff vom Verstande geformt wird. Der Verstand erteilt der Natur seine eigene Gesetzmäßigkeit und wird dadurch nach *Kants* bekanntem Ausspruch zum Gesetzgeber der Natur. *Kant* geht aber noch einen wichtigen Schritt weiter. Der Verstand hat nach ihm das Recht, mit seinen Stammbegriffen (Kategorien) über die anschauliche Grundlage hinaus weiter zu operieren, wobei »der Gedanke vom Objekt übrigens noch immer seine wahren und nütz-

lichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjektes haben kann« (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., § 27, III, 135 in der *Hartenstein*schen Ausgabe). Von dieser partiellen Vollmacht, die hier *Kant* dem Verstande erteilt, hat dann *Hegel* einen so ausgiebigen Gebrauch gemacht, daß der Intellekt nicht mehr bloß der Gesetzgeber, sondern geradezu der Schöpfer der Natur wurde. Das Wesen der Welt ist nach *Hegel* geistig und unsere Begriffe stellen in ihrer dialektischen Entwicklung das Weltgeschehen dar.

Damit ist der Intellektualismus auf die Spitze getrieben, und unser Denken hat sich von seiner stofflichen Grundlage, der Sinneswahrnehmung, ganz entfernt. Es ist demgemäß nur natürlich, daß unsere Denkrichtung wieder sensualistischer geworden ist.

Der Intellektualismus hat zweifellos darin Recht, daß jede Sinneswahrnehmung von unserem Verstande geformt werden muß, damit wahre und brauchbare Erkenntnis entstehe. Diese formende und beziehende Tätigkeit des Denkens hat im Laufe der Zeit zahlreiche Formen und Denkmittel geschaffen, die uns gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind. Solche sind unter anderen der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen oder Substanz und Attribut, und ein solches ist ferner der Kausalbegriff, den wir auf jedes Geschehen anzuwenden nicht umhin können. Da geschieht es nun leicht, daß man solche Begriffe als Urbesitz des Verstandes ansieht und für angeboren hält. Die Annahme angeborener Stammformen oder Kategorien hat aber immer sehr viel Mißliches und enthält starke Unbegreiflichkeiten. Deswegen muß an die Stelle solcher Annahmen die genetische Analyse der formenden Verstandestätigkeit treten, um den erfahrungsmäßigen Ursprung jener Formen zu ermitteln.

Bevor wir jedoch die Probleme der genetischen Erkenntnistheorie besprechen, sei noch kurz auf einen Auswuchs der intellektualistischen Denkrichtung hingewiesen, der zu allen Zeiten verbreitet war und jetzt wieder mächtiger sein Haupt erhebt. Wir meinen das Suchen nach geheimnisvollen, der oberflächlichen Beobachtung entgehenden Quellen höherer Erkenntnis oder den Mystizismus.

§ 25. Der Mystizismus.

Die intellektualistische Denkrichtung beruht im letzten Grunde auf der Annahme, daß die Seele, wenn sie von den Fesseln des Körperlichen sich ganz frei zu halten weiß, reine und hohe sowie unbedingt sichere Erkenntnis findet. Diese Loslösung der Seele vom Körper ist aber ein Gedanke, der immer mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist und tiefgehende religiöse Bewegungen veranlaßt hat.

Die seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. in Griechenland verbreitete Sekte der Orphiker hat mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung und ihrem tiefen Erlösungsbedürfnis zur philosophischen Formulierung einer Geheimlehre Anlaß gegeben. In ihren Geheimkulten oder Mysterien wurden zum Zwecke der Erlösung der Seele nach dem Tode vielerlei Maßregeln ersonnen und mythische Lehren ausgebildet. Von den Neuplatonikern und Neupythagoreern, die vom ersten Jahrhundert n. Chr. in der griechischen und römischen Welt immer mehr an Einfluß gewinnen, wird der Mystizismus zu einem philosophischen System ausgebildet. *Plotin*, *Jamblichus*, *Proclus* sind seine bekanntesten Vertreter. Im Mittelalter tritt dann die christliche Mystik auf, die in dem festen Jenseitsglauben sowie in der gebotenen Abtötung des Fleisches reiche Nahrung findet. Meister

Eckhart, Berthold von Regensburg, Johannes Tauler und später *Jakob Böhme* entwickeln ihre schwärmerischen Ideen und üben mächtigen Einfluß.

In der neueren Zeit erhält sich der Mystizismus fort und selbst die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts vermochte ihn nicht zu ersticken. In den letzten Dezennien des vergangenen Jahrhunderts hat er sich in der Form des Spiritismus wieder mächtig geregt und zahlreiche Anhänger gewonnen.

Der Mystizismus beruht, soweit er philosophisch ist, auf dem Gedanken, daß es unter besonders günstigen Umständen gelingen kann, mit der reinen Seele, die von allem Irdischem sich befreit hat, zu den höchsten Wahrheiten vorzudringen und mit dem inneren Auge Gott zu schauen. Dazu ist meist eine heftige Gemütserregung, eine Steigerung und Konzentration der psychischen Kräfte nötig, welche nur in der Ekstase, in einem Zustande möglich ist, wo man den Erdensohn abgestreift hat und ganz dem Göttlichen sich hingibt. Die auf diese Weise gesteigerte Phantasietätigkeit kann dann Bilder der eigentümlichsten Art vorzaubern, der Ekstatische glaubt an deren Wirklichkeit und seine Anhänger glauben es mit ihm.

Ein weiterer Gedanke der Mystik, welcher sie der Magie und Zauberei nahe bringt, ist der Glaube, daß man durch Steigerung der psychischen Kräfte direkt mit Geistern zu verkehren vermag und ohne Vermittlung der Sinne höhere Wahrheiten sich kann offenbaren lassen. Diese Art von Mystizismus, die gegenwärtig besonders gepflegt wird, nennt man Spiritismus. Vielfach glaubt man, daß nur gewisse Personen zu dem Verkehre mit Geistern fähig sind (Medien), und bedient sich dabei des magnetischen oder richtiger des hypnotischen Schlafes. Hier ist nur allzuviel Versuchung zu groben Betrüge-

reien vorhanden und selbst namhafte Gelehrte sind hier einfachen Taschenspielern zum Opfer geworden.

Der Mystizismus ist durch das starke Versenken in sich selbst oft imstande, manchen psychologischen Tiefblick zu tun und namentlich ins Gefühlsleben tief hinabzuleuchten. Sowie er jedoch wissenschaftliche Form annimmt und neue, geheimnisvolle Erkenntnisquellen aufzudecken unternimmt, da kann er von der Wissenschaft gar nicht energisch genug abgewiesen werden. Wo die Wissenschaft herrscht, da schwindet zwar nicht jedes Geheimnis, aber entschieden jede Geheimtuerei.

Nun aber ist es Zeit, zu den Problemen der genetischen Erkenntnistheorie überzugehen.

§ 26. Genetische und biologische Erkenntnistheorie.

Daß Erkenntnis nicht durch die Sinne und nicht durch das Denken allein zustande kommt, sondern daß überall ein Zusammenwirken beider nötig ist, das ist jetzt wohl allgemein feststehende Überzeugung. Es erhebt sich nun die Frage nach dem Anteil dieser beiden Erkenntnisquellen und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis. »Begriffe ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind,« hat *Kant* gesagt und damit entschieden eine Seite des Richtigen getroffen. Die Sinneswahrnehmungen haben ohne jede Zutat des ordnenden Verstandes etwas Verworrenes, Chaotisches. Die bloß abstrakte Operation mit Begriffen entbehrt der materiellen, stofflichen Grundlage und bietet keine Gewähr tatsächlicher Geltung. Sagt man also: die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so ist dies wohl im allgemeinen richtig, aber doch zu allgemein, um irgend eine greifbare Aufklärung zu enthalten.

Die genetische Betrachtung muß eben den Erkenntnisprozeß im Zusammenhang mit dem übrigen

Seelenleben untersuchen. Die Erkenntnistheorie darf das Erkennen nicht gewaltsam von seinem Zusammenhang mit dem Fühlen und Wollen loslösen, kurz, die Erkenntnistheorie muß auf psychologischer Grundlage aufgebaut werden.

Man darf ferner nicht vergessen, daß der Trieb nach Erkenntnis dem Lebenserhaltungstriebe entstammt. Der Mensch muß sich in seiner Umgebung zurechtfinden, er muß wissen, wessen er sich von den ihn umgebenden Objekten zu versehen hat, muß ihre aktuellen und ihre potentiellen Kraftäußerungen verstehen und deuten lernen, wenn er sich in ihrer Mitte soll erhalten und sie nach und nach soll beherrschen können. In der Tat verdanken auch alle Wissenschaften ihr Entstehen einem praktischen Bedürfnisse. So ist die Astronomie im Dienste der Landwirtschaft und der Schiffahrt und vielleicht auch zum Zwecke einer genaueren Zeiteinteilung ausgebildet worden. Die Geometrie ist als Feldmeßkunst entstanden und die Arithmetik wurde im Dienste des Handels ausgebildet. Die Not hat nicht nur beten, sondern auch denken gelehrt. Sowie aber der Trieb nach Erkenntnis geweckt war, hat er sich viel weiter und viel mächtiger entwickelt, als das unmittelbare Bedürfnis reichte. Er ist zu einem Funktionsbedürfnis unseres Organismus geworden, das nach Betätigung verlangt. Auf diesem Wege ist das Streben nach Wissen um des Wissens willen entstanden, so hat sich auch jenes theoretische Staunen entwickelt, das wir oben als Anfang der Philosophie bezeichnet haben. Allein der biologische Ursprung des Erkenntnistriebes darf doch nicht vergessen werden.

Wenn ferner gesagt wurde, die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so muß versucht werden, diese Form näher zu bestimmen. *Kant* hat die Stammformen des Verstandes durch Reflexion

auf die möglichen Urteilsformen gefunden. Diese Formen sind aber Kunstprodukte der formalen Logik und sind durchaus nicht mit den tatsächlich vollzogenen Urteilen identisch. Deshalb scheint es das Richtigere, die Form des Urteils überhaupt, wie es tatsächlich vollzogen wird, zu untersuchen. Muß doch jede Erkenntnis, die einfache Sinneswahrnehmung ebenso wie das Resultat einer sehr komplizierten Gedankenreihe in der Form des Urteils gedacht und ausgedrückt werden.

Das Wesentliche an jedem Urteilsakte ist nun nicht, wie vielfach geglaubt wird, eine Verbindung von Begriffen oder eine Assoziation von Vorstellungen. Der beurteilte Vorgang ist vielmehr vor dem Urteile als einheitliche Vorstellung gegeben. Durch das Urteil erfährt nun der Vorstellungsinhalt eine bestimmte Formung und Gliederung, und zwar in der Weise, daß der Vorgang auf ein selbständig vorhandenes Kraftzentrum bezogen und als Kraftäußerung dieses Kraftzentrums hingestellt wird. Die duftende Rose ist vor dem Urteil als Ganzes gegeben. Im Urteil: »Die Rose duftet« ist das Duften als eine Kraftäußerung des Kraftzentrums Rose aufgefaßt. Das Kraftzentrum ist das Subjekt, die Äußerung das Prädikat.

Diese Auffassung wird noch begreiflicher, wenn man versucht, das allgemeine psychologische Gesetz zu finden, das sich darin wirksam erweist. Es liegt hier nämlich nichts anderes vor, als eine allen Menschen gemeinsame Art der Apperzeption. Unter Apperzeption verstehen wir die Formung und Aneignung einer Vorstellung infolge der durch die Aufmerksamkeit aktuell gewordenen Vorstellungsdispositionen. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand konzentrieren, so wird dieser da-

durch in den Blickpunkt des Bewußtseins gehoben, und alle Vorstellungen, die mit dem Gegenstande, sei es durch Ähnlichkeit, sei es durch Kontiguität zusammenhängen, werden dadurch lebendig. Diese wachgerufenen Vorstellungen strahlen nun gleichsam ihr Licht auf den Gegenstand aus, wodurch dieser selbst in eine neue Beleuchtung gerückt wird.

Unter den vorhandenen Vorstellungsdispositionen werden naturgemäß diejenigen am leichtesten durch die Aufmerksamkeit lebendig werden, die am stärksten ausgebildet und demnach bei den betreffenden Individuen die vorherrschenden sind. Ein und derselbe Gegenstand wird deshalb bei verschiedenen Personen verschiedene Vorstellungsgruppen wachrufen, d. h. er wird in verschiedener Weise apperzipiert werden. Die am leichtesten erregbaren Vorstellungsgruppen wollen wir die herrschende Apperzeptionsmasse nennen. So sieht z. B. der müde Wanderer in einem Walde nur den Schatten gewährenden Ort, der Maler wird hingegen die Farbenschattierungen und die Baumgruppen beachten, der Zimmermann wird auf die Größe und Stärke der Stämme aufmerksam werden, der Förster auf den Baumschlag, der Jäger auf die Spuren des Wildes.

So verschieden nun auch dieselben Objekte apperzipiert werden können, so gibt es doch eine Auffassungsweise, eine Art der Apperzeption, die wir allem Geschehen in gleicher Weise entgegenbringen. Wenn ein Kind den Versuch macht, einen Gegenstand zusammenzudrücken, so erscheint ihm der Widerstand, den es empfindet, als ein gewollter Gegendruck. Das Kind legt eben seine eigenen Willensimpulse auch den umgebenden Objekten bei und faßt so die Vorgänge als Willensäußerungen auf. Das Kind apperzipiert jeden Vorgang so, daß dadurch die stärkste Vorstellungs-

disposition rege wird. Unter allen Dispositionen hat aber keine auch nur annähernd dieselbe Stärke wie die durch die Bewegungen des Körpers immer wieder aktuell werdende Disposition, Willensimpulse zu erleben. Die Erinnerung an die erlebten Willensimpulse wird also am leichtesten wachgerufen, und diese Erinnerungen bilden die vorherrschende Apperzeptionsmasse, die das Kind an jeden Vorgang heranbringt, dem es seine Aufmerksamkeit zuwendet. Jedes wahrgenommene Objekt gilt dem Kinde als ein beseeltes Wesen, und alles, was es an dem Objekte bemerkt, wird von ihm als Willenshandlung des Dinges aufgefaßt. Dieselbe beseelende (animistische) und vermenschlichende (anthropomorphische) Auffassung finden wir auch bei den Naturvölkern wirksam. Das Fließen des Wassers, das Wehen des Windes, das Leuchten der Sonne, des Mondes und der Sterne, alle diese Vorgänge werden als Willensäußerungen sichtbarer oder unsichtbarer Wesen gedeutet. Diese Apperzeptionsweise nun, durch welche alle Vorgänge der Umgebung als Willensäußerungen selbständiger Objekte gedeutet werden, nennen wir die fundamentale Apperzeption.

Kant spricht in der »Kritik der reinen Vernunft« (transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, III. Band, S. 114 ff. der *Hartenstein*schen Ausgabe) wiederholt von einer »synthetischen«, »ursprünglichen« oder auch »transzendentalen Einheit der Apperzeption«. Er versteht darunter die Fähigkeit des Denkens, das Angeschaute in der Einheit des Selbstbewußtseins zu verbinden. »Das ‚Ich denke'«, sagt er, »muß alle meine Vorstellungen begleiten können.« Auch nach ihm betätigt sich diese Grundvoraussetzung alles Erkennens in dem Akte des Urteilens, und er sagt ausdrücklich, daß »ein Urteil nichts anderes ist als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.«

(S. 121.) Die transzendentale Apperzeption vollzieht sich also auch nach *Kant* in jedem Urteil und ist nach ihm die Grundform und die Grundbedingung alles Erkennens.*)

In Anlehnung an *Kant*, aber doch in deutlichem, ja in grundsätzlichem Unterschiede von ihm nennen wir die Grundform und die Grundbedingung alles menschlichen Erkennens nicht die transzendentale, sondern die fundamentale Apperzeption. Während nämlich nach *Kants* Auffassung die Einheit der Apperzeption vor aller Erfahrung gegeben, also transzendental und demnach a priori ist, liegt in dem, was wir fundamentale Apperzeption nennen, eine Erfahrung vor, aber freilich eine Erfahrung, die jeder menschliche Organismus, der inmitten einer Umgebung sich entwickelt und von dieser Eindrücke empfängt, notwendigerweise machen muß und tatsächlich auch macht. Während ferner *Kant* in der transzendentalen Einheit der Apperzeption nur die ganz allgemeine, gar nicht näher bestimmte formale Bedingung sieht, Vorstellungen zu verbinden, sie in ein Selbstbewußtsein einzugliedern, glauben wir in der fundamentalen Apperzeption die genau bestimmte, speziell menschliche und vermenschlichende Formung zu finden, die jeder Inhalt erfahren muß, damit er unser geistiges Eigentum werde. Durch die fundamentale Apperzeption werden die Vorgänge unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzt.

Versuchen wir nun, den Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis, wie er sich vermöge der fundamentalen Apperzeption vollzieht, kurz zu skizzieren.

---

*) Daß hier eine neue und sehr bedeutsame psychologische Einsicht *Kants* vorliegt, habe ich nachzuweisen versucht in meiner Gedenkrede auf *Kant* (Wien 1904), S. 15 ff. und in meinem Buche: »Der kritische Idealismus und die reine Logik« (Wien 1905). S. 10 ff.

Den Anfang des Seelenlebens bildet wahrscheinlich ein dunkles Lebensgefühl, das sich in den entgegengesetzten Zuständen von Lust und Unlust bewegt. Wir haben dieses Gefühl als die ursprüngliche, noch ganz und gar nicht differenzierte Reaktion des Bewußtseins auf die in der Umgebung und im Inneren des Körpers wirkenden Reize anzusehen. Dieses Gefühl scheint von gar keinen Vorstellungen begleitet und noch ganz verworrenen, chaotischen Charakters zu sein. Beim Erwachen aus tiefem Schlafe oder aus einer Ohnmacht erleben wir etwas dem Ähnliches, und einen solchen Bewußtseinszustand dürfen wir bei neugeborenen Kindern voraussetzen.

Die Unlustzustände scheinen dabei viel deutlicher merklich zu sein als die Lustzustände und äußern sich in lebhaften Bewegungen. Schon in den ersten Tagen, ja vielleicht in den ersten Stunden seines Lebens dürfte das Kind verschiedene Arten von Lust- und Unlustgefühlen erleben. Das Seelenleben beginnt bereits sich zu differenzieren und mannigfacher zu gestalten. Die junge Seele merkt gleichsam nur das, was ihrer Entfaltung förderlich oder schädlich ist. Die Vorgänge der Umgebung existieren für sie nur, insoferne sie Lust oder Unlust bringen. Je mannigfachere Eindrücke nun auf das Kind einströmen, desto mehr differenziert sich sein Lust- oder Unlustgefühl. Wenn nun nach und nach immer mehr Zeit zwischen Schlafen und Schreien verstreicht und das Kind Muße hat, die Umgebung auf sich wirken zu lassen, so heben sich die verschiedenen Lust- und Unlustzustände immer deutlicher voneinander ab. Kälte bewirkt andere Unlust als Hunger, das warme Bad ein Lustgefühl, das deutlich von demjenigen Gefühl unterschieden wird, welches das Kind etwa beim Aufnehmen der Nahrung erlebt. Die Veränderungen des

Bewußtseinszustandes, die das Kind erlebt, enthalten dann neben dem Lust- und Unlustgefühl noch einen deutlich merkbaren Bestandteil, und dieser Bestandteil steht mit der Natur des Reizes in viel engerer Beziehung als das ursprüngliche Lust- und Unlustgefühl.

Dieser Bestandteil ist das psychische Moment, das wir Empfindung nennen. Die Empfindung ist zunächst eine bestimmte Veränderung des Bewußtseinszustandes, die sich ebenso deutlich von dem sie begleitenden Lust- und Unlustgefühl wie von anderen Veränderungen abhebt.

Einfache Empfindungen kommen im entwickelten Bewußtsein nicht vor. Es sind da stets nur Komplexe von Empfindungen gegeben, die auf äußere oder innere Reize bezogen werden und uns als wirkliche Dinge oder Vorgänge erscheinen. Solche Empfindungskomplexe nennen wir Wahrnehmungen. Die Zusammenfassung der gegebenen Empfindungsgruppen zu einheitlichen Wahrnehmungen ist nun das Werk der fundamentalen Apperzeption. Das wahrgenommene Ding ist das Kraftzentrum und die Empfindungen, die durch dasselbe in uns hervorgerufen werden, sind seine Kraftäußerungen oder Eigenschaften.

Die Wahrnehmungen hinterlassen nun in unserem Organismus Dispositionen, vermöge deren das Bild des Gegenstandes in unserem Bewußtsein entstehen kann, auch ohne daß der Sinnesreiz wirkt. Solche reproduzierte Wahrnehmungen nennen wir im allgemeinen Vorstellungen. Der Verlauf dieser Vorstellungen wird durch verschiedene Gesetze geregelt, hauptsächlich aber durch eine Art Konzentration des Organismus bestimmt, die wir Aufmerksamkeit nennen. Der Selbsterhaltungstrieb veranlaßt den Menschen in primitivem Zustande, vor allem auf diejenigen Merkmale der Gegenstände

seine Aufmerksamkeit zu konzentrieren, die für die Erhaltung seines Lebens die wichtigsten sind. Durch diese Konzentration der Aufmerksamkeit auf die biologisch bedeutsamen Merkmale entstehen die sogenannten typischen Vorstellungen, die eine wichtige Vorstufe für die später auszubildenden logischen Begriffe abgeben. Die Entstehung der typischen Vorstellungen ist so recht geeignet, das biologische Moment in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis kenntlich zu machen. Dadurch, daß wir zunächst auf das achten, wovon unsere Lebenserhaltung abhängt, lernen wir erst gleichartige Dinge in einem Denkakt zusammenfassen und gewinnen so eines der wichtigsten Mittel, unsere Erfahrungen ökonomisch zu ordnen.

Einen höchst bedeutsamen Fortschritt in diesem Sinne bewirkt die Entwicklung der Sprache. Die Sprachlaute sind zweifellos aus unwillkürlich hervorgestoßenen Gefühlslauten entstanden. Durch häufige Wiederholung derselben Eindrücke stumpft sich das Gefühl ab, und die Laute dienen dazu, Vorgänge in der Umgebung des Sprechenden zu bezeichnen. Diese Laute werden von den Mitmenschen verstanden und dann absichtsvoll hervorgerufen, um sich mit den Stammesgenossen zu verständigen und zu gemeinsamer Arbeit zu vereinen. Die ersten Sprachlaute, meist einsilbige Wurzelwörter, bezeichnen einen ganzen Vorgang, ohne darin Ding und Tätigkeit voneinander zu scheiden. Als diese einfachen Laute nicht mehr genügten, um Verständnis zu erzielen, suchte man die Bezeichnung eines Vorganges durch zwei solcher Wurzellaute zu bewerkstelligen, und damit war die Wurzel zu Subjekt und Prädikat auseinandergetreten, die Form des Satzes war gefunden. Diese Entwicklungsphase, die man gelegentlich auch beim Sprechenlernen der Kinder beobachtet,

ist von großer Bedeutung. Im Satze hat nämlich die fundamentale Apperzeption ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Die Form, in der wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, ist jetzt deutlich ausgeprägt, der so bezeichnete Vorgang ist jetzt vollständig geformt, gegliedert und zugleich objektiviert. Die sprachlich formulierte fundamentale Apperzeption wollen wir nun die Urteilsfunktion nennen. Das Subjekt des Urteiles ist jetzt als selbständig existierendes Kraftzentrum hingestellt, das Prädikat bezeichnet die sich eben jetzt vollziehende Kraftäußerung des Subjektes.

Dadurch aber, daß zur Bezeichnung des Vorganges ein Laut nicht mehr ausreicht, tritt eine neue und bedeutsame Entwicklungsphase ein. Das Subjekt des Urteiles »Die Rose duftet«, also das Wort »Die Rose« bezeichnet jetzt nicht mehr einen ganzen Vorgang, sondern wird zum Träger aller nur irgend möglichen Wirkungen, die von der Rose ausgehen können. Alle Objekte, in denen dieselben Kräfte wohnen, werden mit demselben Namen bezeichnet und dadurch unter einem Denkakt zusammengefaßt. Das Wort wird nun zum Träger der Eigenschaften und Zustände, die allen gleichnamigen Objekten zukommen, und dadurch entwickelt sich die typische Vorstellung zum festen, am Worte haftenden Begriff.

Durch das Prädikatswort werden aber auch Eigenschaften, Zustände und Beziehungen von den Gegenständen, denen sie anhaften, gewissermaßen losgelöst und damit der selbständigen Betrachtung zugänglich gemacht. Eigenschaften wie Hart und Weich, Zustände wie Gehen und Schlafen, Beziehungen wie Groß und Klein, werden auf diese Weise zu selbständigen Denkobjekten gemacht und so zu Begriffen erhoben. Erst jetzt wird es möglich, Gleichmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten im Weltge-

schehen nicht nur flüchtig zu bemerken, sondern »in dauernden Gedanken zu befestigen«. Dadurch aber gewinnt der Menschengeist immer neue und immer bessere Denkmittel, um die Erfahrung ökonomisch zu ordnen, das Weltgeschehen zu begreifen und zu beherrschen. Die Urteilsfunktion entwickelt sich zu immer neuen, immer komplizierteren, immer verdichteteren Formen und findet kurze, einfache und bequeme Formulierungen für umfassende Gedankeninhalte.

Neben den Wahrnehmungsurteilen, in denen ein eben wahrgenommener Vorgang in der bekannten Weise geformt, gegliedert und objektiviert wird, entstehen Begriffsurteile, in denen Gesetze des Geschehens in der Weise formuliert werden, daß bestimmten Begriffen bestimmte Merkmale zugeordnet werden. Der Satz: »Der Walfisch ist ein Säugetier« enthält die Behauptung, daß jedem Walfisch die Merkmale zukommen, die allen Säugetieren gemeinsam sind. Auf Grund dieses Urteiles werde ich also von jedem Walfisch behaupten dürfen, daß er rotes und warmes Blut hat, durch Lungen atmet, lebende Junge zur Welt bringt u. a. m. Dabei bleibt aber die ursprüngliche Form des Urteiles bestehen. Der grobe Anthropomorphismus der primitiven Kulturstufen und der Kinder, wo jedes Ding der Umgebung als beseelt betrachtet und jede Eigenschaft desselben als Ausfluß einer Willenstätigkeit angesehen wird, kann der fortschreitenden Erkenntnis nicht standhalten. Allein auch der abstrakteste Begriff bleibt für unser Denken eine Art Kraftzentrum, als dessen potentielle Wirkungen wir seine Merkmale auffassen.*)

*) Ausführlicher dargestellt und tiefer begründet findet man diese Auffassung in meinem Buche »Die Urteilsfunktion«, Wien 1895. Für

Aus der Urteilsfunktion entsteht auch der für die Erkenntnistheorie so überaus wichtige Begriff der Wahrheit. Schon *Platon* und *Aristoteles* haben richtig hervorgehoben, daß das Urteil sich von der Vorstellung, oder wie *Aristoteles* sich ausdrückt, von der »unverbundenen Rede« dadurch unterscheide, daß nur beim Urteil von wahr und falsch die Rede sein könne. Eine Vorstellung, die ich erlebe, ist tatsächlich vorhanden, aber an sich weder wahr noch falsch. Wenn man trotzdem von richtigen oder falschen Vorstellungen spricht, so ist dies nur eine abgekürzte Ausdrucksweise. Eine richtige Vorstellung ist eine Vorstellung, die mich zu richtigen Urteilen veranlaßt, eine falsche Vorstellung ist diejenige, aus der unrichtige oder unwahre Urteile sich ergeben. Auch auf Gefühle und Willensentschlüsse finden die Prädikate wahr und falsch keine Anwendung. Nur Urteile, die oft unseren Gefühlen und Willenshandlungen vorangehen und eine wichtige Teilursache dieser Erlebnisse bilden, nur Urteile können wahr oder falsch sein, und von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Urteile hängt gar oft die Zweckmäßigkeit der dadurch bedingten Gefühls- und Willenszustände ab.

Wahrheit gibt es also nur im Urteil, und die Frage ist nun, wie dieser Begriff entsteht und was er bedeutet. Auf Grund der hier vorgetragenen Anschauung ist die Beantwortung dieser Fragen nicht schwer. Im Urteil wird ein gegebener Vorstellungsinhalt geformt, gegliedert und objektiviert. Das Urteil ist somit ein Akt der Spontaneität oder der Selbsttätigkeit unseres Geistes, ein Akt, durch den der aufgenommene Eindruck eine Deutung erfährt. Erinnern wir uns nun daran, daß dieser

---

die psychologische Entwicklung des Erkenntnisprozesses vgl. mein »Lehrbuch der Psychologie«, 3. Aufl. (1902), S. 33 bis 147.

Akt der Selbsttätigkeit zunächst in dem Streben nach Selbsterhaltung seine Wurzel hat, so werden wir leicht einsehen, daß die mit dem Eindruck vorgenommene Deutung den Zweck hat, die Maßnahmen zu finden, die der Organismus zu treffen hat, um auf den Eindruck in zweckentsprechender Weise zu reagieren. Auf dieser Entwicklungsstufe ist die Deutung dann richtig, wenn sie zweckentsprechende Maßnahmen zur Folge hat, sie ist falsch, wenn auf Grund derselben verkehrte, d. h. die Lebenserhaltung schädigende Maßnahmen getroffen werden. Je reicher und je mannigfaltiger sich nun das Leben entwickelt, desto leichter wird der Fall eintreten, daß ein und derselbe Vorgang von verschiedenen Personen verschieden gedeutet wird. Da jede Deutung zu bestimmten Maßnahmen führt, so wird jeder für seine Deutung und die ihr entsprechenden Maßnahmen eintreten, die der anderen hingegen energisch zurückweisen. Diese Zurückweisung ist gewiß mit lebhaften Gefühlen verbunden und äußert sich in bestimmten Lauten. Da nun die Anlässe, solche für unrichtig gehaltene Deutungen anderer zurückzuweisen, gewiß nicht selten sich darbieten, so erscheint es begreiflich, daß sich besondere Lautzeichen bilden, die eine Zurückweisung der Deutung eines Vorganges, also Zurückweisung eines fremden Urteiles und die daraus sich ergebenden Folgen ausdrücken. Solche Lautzeichen liegen uns nun fast in allen Sprachen der Erde vor; es sind dies die Verneinungspartikeln oder die Negationen. Noch heute ist das »Nein« oder »Un« oft mit Gefühlen verbunden, die uns seinen Ursprung verraten.

Die Erkenntnisfunktion entwickelt sich, wie wir gesehen haben, aus dem Erhaltungstriebe, sie bleibt aber nicht auf dieser Stufe stehen. Die allgemeine Einsicht, daß Erkenntnis unserer Umgebung ein wichtiges, ja un-

entbehrliches Mittel für unsere Selbsterhaltung ist, läßt uns auch da nach Erkenntnis streben, wo unser Wohl und Wehe nicht unmittelbar beteiligt ist. Wir interessieren uns also für die Deutung der Vorgänge unserer Umgebung überhaupt und machen eben bald die Erfahrung, daß unsere Deutungen richtig oder unrichtig sein können. Unrichtige Deutungen anderer weisen wir anfangs lebhaft, später ruhiger zurück, und die Negation wird dann zu einem bloßen Formelement unseres Urteilens. Jede unserer Deutungen kann eine Zurückweisung erfahren, und wir achten also bei jedem Urteil, das wir fällen oder hören, auf die darin enthaltene Beziehung zu den beurteilten Vorgängen. Erst durch die Erfahrung, daß Urteile oft unrichtige Deutungen enthalten, lernen wir diese Beziehung zwischen Urteil und Beurteiltem kennen und beachten. Durch Beachtung dieser Beziehung entsteht aber der Wahrheitsbegriff.

Wahrheit ist somit eine bestimmte Beziehung zwischen dem Akte des Urteilens und dem beurteilten Vorgang, und es gilt nun, die Art dieser Beziehung und die Bedingungen ihres Vorhandenseins zu bestimmen. Gewöhnlich sagt man, Wahrheit bestehe in der Übereinstimmung eines Urteiles mit dem beurteilten Vorgange. Daraus würde sich ergeben, daß im Urteil der beurteilte Vorgang einfach nachgebildet, gewissermaßen kopiert werde. Diese naive Vorstellungsweise entspricht aber der heutigen Auffassung nicht mehr. Wir wissen, daß im Urteil der vorgestellte Inhalt geformt und gegliedert wird, und da kann von Übereinstimmung nicht mehr die Rede sein. Wir werden vielmehr sagen müssen: ein Urteil ist wahr, wenn die darin vorgenommene Formung und Objektivierung dem wirklichen Vorgang in der Weise entspricht, daß Voraussagen, die sich auf das gefällte Urteil gründen, tatsächlich eintreffen, woraus

dann hervorgeht, daß das Urteil dem beurteilten Vorgang entspricht, daß es ihm angemessen oder adäquat ist. Das Urteil muß in dem Sinne eine Funktion des wirklichen Vorganges sein, daß eine Änderung des objektiven Tatbestandes auch eine entsprechende Änderung des Urteiles zur Folge hat, und daß die Folgerungen, die sich aus dem Urteil ergeben, für den Vorgang Geltung haben.*)

Das Eintreffen der Voraussagen ist das wichtigste und das entscheidende Kriterium für die Wahrheit des Urteiles. Wir nennen es das objektive Kriterium. Nicht die sogenannte Evidenz eines Urteiles, nicht seine Denknotwendigkeit ist der überzeugende Beweis seiner Wahrheit, sondern nur das Eintreffen der darauf gegründeten Voraussagen. Nur dadurch kann das Universum in unwiderleglicher Weise unseren Urteilen Beweiskraft und Wahrheitswert verleihen.

Es gibt nun freilich Urteile, bei denen eine solche Bestätigung nicht möglich ist. Wenn wir in unserem Erkenntnisdrang über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen, dann müssen wir uns damit begnügen, ein weniger sicheres Kriterium der Wahrheit zu gewinnen, das aber doch immerhin eine gewisse Gewähr dafür bietet, daß wir nicht ganz verfehlte Gedankenwege betreten haben. Ein solches Kriterium ist die Zustimmung der Denkgenossen. Wir wollen dies das intersubjektive Kriterium nennen.

Diese beiden Kriterien geben auch tatsächlich den Maßstab ab, nach dem wir unsere Überzeugung von der Wahrheit eines Urteiles bilden, wenn wir uns auch derselben nicht immer bewußt sind. Beim Fällen eines Urteiles wirken die in ähnlichen Fällen oft eingetroffenen Bestätigungen der darauf gegründeten Voraussagen als

*) Über die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes vgl.: »Der kritische Idealismus etc.« S. 162 ff.

Erinnerungen in der Weise auf uns ein, daß wir nicht erst abwarten zu müssen glauben, ob die Voraussagen wirklich eintreffen. Ebenso sind wir in vielen Fällen der Zustimmung der Denkgenossen im vorhinein gewiß. Bei allen mathematischen Urteilen, d. i. also bei solchen, die sich auf Zahlen und Größen beziehen, haben wir, wenn diese Urteile den bekannten Zahlengesetzen gemäß gefällt werden, die unerschütterliche Überzeugung, daß unsere darauf gegründeten Voraussagen eintreffen müssen und daß jeder Denkende, der den Sinn des Urteiles versteht, demselben zustimmen wird. Infolge dieser allgemeinen Überzeugung von der Richtigkeit gewisser Urteile hat sich bei vielen Denkern die Meinung gebildet, es gebe Urteile, die vor aller Erfahrung und ohne daß eine Bestätigung durch die Erfahrung abgewartet werden müsse, als unzweifelhaft sicher und wahr gelten. *Platon* gründet auf diese vermeintliche Tatsache den Beweis, daß die Seele des Menschen schon vor ihrem Eintritt in den Körper existiert haben müsse, denn sie besitze Kenntnisse, die sie nicht durch Erfahrung erworben haben könne. Diese Einsichten seien Erinnerungen aus der Zeit, wo die Seele noch unvermischt mit dem Körper ein unbeflecktes, reines, göttliches Dasein führte und deshalb richtige Einsichten in das Wesen der Dinge gewinnen konnte. In etwas weniger mystischer Form kehrt dieser Gedanke bei Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts wieder, wo man von angeborenen Ideen, ursprünglichen Einsichten spricht und der menschlichen Vernunft das Vermögen zuschreibt, aus eigener Kraft Wahrheiten zu finden. *Kant* untersucht in seiner »Kritik der reinen Vernunft« dieses Vermögen und sucht im ersten Teile dieses Werkes die Frage zu beantworten: »Wie ist reine Mathematik möglich?« Er will also zeigen, durch welchen Urbesitz unseres Anschauungsvermögens

wir dazu gelangen, vor aller Erfahrung, also a priori Urteile über Zahlen und Größen zu fällen, die objektive Geltung haben.

Die biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses und besonders des Wahrheitsbegriffes lehrt uns aber, daß die Annahme eines solchen Urbesitzes, derartiger ursprünglicher Einsichten nicht nur überflüssig, sondern ganz unhaltbar ist. Überall, wo man von Evidenz, von Denknotwendigkeit eines Urteiles spricht, gründet sich diese Evidenz und Denknotwendigkeit auf frühere Erfahrungen. Der Menschengeist hat eben im Laufe seiner Entwicklung gelernt, die Erfahrungen ökonomisch zu ordnen. Er hat Mittel gefunden, um die Erfahrungen früherer Generationen zu verwerten und sie auf möglichst einfache Formeln zu bringen. Indem nun jede folgende Generation auf Grund des Erreichten weiter baut, braucht sie die bereits getane Arbeit nicht immer von Anfang an nochmals zu tun. Wir lehren unsere Kinder bereits in der Volksschule von den ererbten Denkmitteln Gebrauch machen und da geschieht es denn leicht, daß wir die Denkformen, an die wir von Kindheit an gewöhnt sind, für einen Urbesitz des Menschengeistes halten, während tatsächlich nichts anderes vorliegt als ein mühsam erarbeitetes Erbgut vergangener Geschlechter.

Wollte man den Prozeß des Erkennens, wie er sich heute im Bewußtsein des erwachsenen Menschen tatsächlich vollzieht, einer analytischen Beschreibung unterziehen, dann käme man allerdings bald auf Elementarvorgänge, von denen der einzelne nicht mehr nachzuweisen imstande wäre, daß sie aus seiner selbsterlebten Erfahrung stammen. Dadurch würde dann wieder der Schein eines a priori, eines Urbesitzes an Begriffen und Denkformen hervorgerufen werden. Eben deshalb aber genügt für

die Erforschung psychologischer Tatsachen und Gesetze die analytisch beschreibende Methode nicht. Erst durch Hinzutreten der genetischen und biologischen Betrachtungsweise wird der wirkliche Tatbestand aufgedeckt.

Auf Grund einer solchen Betrachtungsweise können wir nun sagen: Es gibt keine Erkenntnis a priori. Aus dem Zusammenwirken von Organismus und Umgebung entwickeln sich die allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisformen, als deren wichtigste und grundlegendste wir die fundamentale Apperzeption und die daraus entstehende Urteilsfunktion zu betrachten haben. Aus dieser entwickeln sich auch die Erkenntnisformen oder Kategorien der Substantialität und Kausalität, die *Kant* zu den angeborenen Stammbegriffen des Verstandes rechnet.

Der Begriff der Substanz, worunter wir das beharrende, im Wechsel der Erscheinungen unveränderliche Wesen der Dinge verstehen, liegt vorgebildet bereits in der sinnlichen Wahrnehmung, wo Komplexe von Empfindungen vermöge der fundamentalen Apperzeption zu einheitlichen Dingen zusammengefaßt werden. In unserer Auffassung unterscheiden wir das Ding von seinen Eigenschaften und betrachten es als dasjenige, was im Wechsel seiner Zustände und Beziehungen beharrt und sich erhält. Durch die Urteilsfunktion wird im Subjekt ebenfalls ein Beharrendes geschaffen, das als Träger der von ihm ausgehenden Wirkungen betrachtet wird. Lernen wir dann noch an den Dingen Stoff und Form unterscheiden, so ist wieder der Stoff dasjenige, was im Wechsel von Gestaltung und Bewegung gleich bleibt und sich erhält. So bildet sich dann der Begriff eines Unveränderlichen, Beharrenden heraus, das allen Veränderungen zugrunde liegt und sich selbst immer gleich bleibt. Da jedes Subjekt den Substanzbegriff in sich schließt, so ist es begreiflich, daß dieser in jeder Auffassung des Wirk-

lichen wiederkehrt, und eben deshalb glaubte man darin eine angeborene Stammform des menschlichen Verstandes zu erblicken. In den philosophischen Systemen ebenso wie in den naturwissenschaftlichen Theorien finden wir den Substanzbegriff wirksam. In der Physik und Chemie betrachtete man lange und betrachtet vielfach noch jetzt die Atome als die letzten unveränderlichen Substanzen, als die beharrenden Träger aller Veränderungen. In der Biologie sieht man die Zellen oder Bestandteile derselben (Neurone, Plasome) als die letzten organischen Substanzen an. In den letzten Jahren hat man allerdings den Versuch gemacht, den Substanzbegriff aus der Naturbetrachtung zu eliminieren. Wir kommen weiter unten auf diese Versuche zurück, müssen aber jetzt schon sagen, daß diese Elimination von unserem Denkvermögen nie vollständig und dauernd durchgeführt werden kann.

Die Erkenntnisform der Kausalität ist einerseits in unseren Willenshandlungen, anderseits in jedem Urteilsakt unmittelbar gegeben. Wenn wir die Wahrnehmung des blühenden Baumes in das Urteil umformen: »Der Baum blüht«, so fassen wir den Baum als Kraftzentrum auf, der aus sich heraus das Blühen hervorbringt. In unseren eigenen Willenshandlungen erleben wir den Übergang vom Willensentschluß zur Muskelkontraktion in lückenloser Unmittelbarkeit. Bei den Ereignissen in unserer Umgebung nehmen wir oft nur einzelne Glieder der Reihe wahr. Wir ergänzen aber nach der Analogie unserer Willenshandlungen das Fehlende und fassen infolge der fundamentalen Apperzeption Reihen von Geschehnissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, so auf, als ob dieselbe Lückenlosigkeit der Übergänge in ihnen herrschte. Wir müssen jeden Vorgang, den wir wahrnehmen oder erschließen, als verursacht denken durch das, was ihm voranging, wir können die kausale Ver-

knüpfung aus unserem Denken nicht eliminieren. Indem wir urteilen, stellen wir Kraftzentren hin, die wirken, und die Verbindung von Subjekt und Prädikat bleibt das Vorbild für alle ursächliche Verknüpfung.

David Hume war der erste, der sich mit der Psychologie und Kritik des Kausalbegriffes befaßte. Er glaubte nachweisen zu können, daß in unserer unmittelbaren Erfahrung nur regelmäßige Aufeinanderfolge gegeben sei und daß die Idee der Verursachung von uns fälschlich in die Welt hineingetragen werde. *Kant*, dem diese Kritik, wie er selbst sagt, »den dogmatischen Schlummer unterbrach«, glaubte dann in der Kausalität eine Stammform des Verstandes zu finden, die wir an den von außen kommenden Empfindungsstoff heranbringen müssen, damit Erfahrung möglich sei. Unsere Betrachtungsweise lehrt uns, daß die Kausalität sich aus der Urteilsfunktion mit Naturnotwendigkeit entwickelt und daß sie so wie diese ein Produkt der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umgebung ist. Die Kausalität gehört also nicht ganz dem subjektiven Faktor der Erkenntnis an, der objektive Faktor ist an ihrem Zustandekommen mitbeteiligt, und so hat es einen ganz vernünftigen Sinn, von objektiven Ursachen zu sprechen. In neuerer Zeit kehrt man vielfach zu *Hume* zurück und behauptet mit ihm, wir könnten immer nur die Aufeinanderfolge der Ereignisse, nie aber ihre kausale Verknüpfung erfahren. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß sich bloße Aufeinanderfolge von kausaler Verknüpfung deutlich unterscheidet. Zwischen Ereignissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, besteht meist außer der zeitlichen Sukzession noch ein innerer Zusammenhang, der uns der Verbindung zu gleichen scheint, die wir in unseren Willenshandlungen zwischen dem Willensimpuls und der Muskelkontraktion täglich erleben. Wo

wir diesen Zusammenhang vorfinden oder mit Grund vermuten, dort konstatieren wir kausale Verknüpfung, wo er fehlt, dort kann nur von zeitlicher Aufeinanderfolge die Rede sein. Wenn einem großen Kriege das Erscheinen eines Kometen vorhergeht, so vermag unser durch Erfahrungen geleiteter Verstand den Kometen niemals als das Kraftzentrum zu betrachten, dessen Kraftäußerung der Krieg ist. Wir haben also nur Aufeinanderfolge vor uns. Wenn dagegen eine Dosis Chinin zur Folge hat, daß die Körpertemperatur des Kranken sich vermindert, so sind wir auf Grund der wiederholten Erfahrung berechtigt anzunehmen, daß durch die Verabreichung von Chinin ein physiologischer Prozeß eingeleitet wird, der in seinem Verlaufe eine Herabsetzung der Temperatur mit sich bringt.

Auch die Zahlbegriffe entwickeln sich aus der Urteilsfunktion. Gruppen gleicher Objekte regen zur Wiederholung desselben Benennungsurteiles an. Die paarweise angeordneten Glieder mögen dazu der erste Anlaß gewesen sein. »Hand, Hand«, »Auge, Auge«, »Bein, Bein«. Die Wiederholung wird gewiß ursprünglich von Gebärden begleitet und die Zahl der Wiederholungen durch die Objekte bestimmt. Wer beim Anblick einer Gruppe von drei Bäumen die Urteile fällt: »Baum, Baum, Baum«, dem wird eben bei der dritten Wiederholung Halt geboten. Zu einer weiter fortgesetzten Wiederholung fehlt der Anlaß, d. h. das zugehörige Objekt. Die letzte Wiederholung dürfte von einem Laute begleitet gewesen sein, aus dem sich allmählich das entsprechende Zahlwort entwickelte. Dieses wurde dann bei jeder Gruppe von Objekten gebraucht, die zu der gleichen Anzahl von Wiederholungen veranlaßte, und so entstanden die ersten Zahlbegriffe. Jede Zahl wird zu einem Inbegriff von Einheiten, der bei genauerer

Betrachtung bestimmte Beziehungen zu diesen Einheiten und zu anderen Zahlen aufweist. Diese Beziehungen sind bei allen Gruppen von Objekten dieselben und müssen daher für alle Objekte Gültigkeit haben. So war auch hier durch die zusammenfassende Tätigkeit des Denkens unter der Mitwirkung der Sprache ein überaus wichtiges Denkmittel gefunden, von hoher Allgemeinheit und von großem Wert für die ökonomische Ordnung der Erfahrung.

So entwickeln sich aus der Urteilsfunktion allmählich die Erkenntnisformen und die Denkmittel, mit denen wir operieren und die uns als geistiges Rüstzeug dienen. Immer aber bleibt die fundamentale Apperzeption wirksam und selbst die komplizierten Urteile vollziehen immer in derselben Weise die Formung und Objektivierung gegebener Inhalte. Indem wir die Eindrücke unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzen, machen wir diese Eindrücke zu unserem geistigen Eigentum. Dieses verwerten wir dann, indem wir die erkannten Naturkräfte in unsere Dienste zwingen und so unser Leben auch unter schwierigen Bedingungen zu erhalten und immer inhaltsreicher zu gestalten vermögen. Das Resultat der Wechselwirkung zwischen dem menschlichen Organismus und seiner Umgebung läßt sich nun in den Ausdruck zusammenfassen: Erkenntnis der Welt durch Gestaltung und Gestaltung der Welt durch Erkenntnis.

Die Wahrheit, die gewöhnlich als das Ziel aller Erkenntnis bezeichnet wird, ist, wie wir gesehen haben, eine bestimmte Beziehung zwischen dem Urteilsakt und dem durch denselben geformten und objektivierten Vorgang. Diese Beziehung besteht natürlich nur im Bewußtsein denkender Wesen und tritt am deutlichsten hervor, wenn wir Urteile, die uns überliefert sind, mit den

dadurch bezeichneten Vorgängen vergleichen. Bei dieser Prüfung fremder Urteile kommen nun psychische Phänomene zum Vorschein, die für die Erkenntnisentwicklung von großer Bedeutung sind. Wollen wir ein gehörtes oder gelesenes Urteil verstehen, so müssen wir den im gehörten oder gelesenen Urteil bereits geformten und gegliederten Vorstellungsinhalt wieder zur Einheit zusammenfassen. Während das selbständig erzeugte Urteil eine Analyse ist, verlangt das überlieferte Urteil von uns eine Synthese. Bei diesem Akte des Zusammenfassens und Wiedervereinigens stellen sich nun oft Schwierigkeiten und Hemmungen ein. Gelingt es uns nicht, das gehörte Urteil zu einer einheitlichen Vorstellung zu vereinen, so verstehen wir das Gehörte nicht. Wir suchen uns dann durch Fragen Aufklärung zu verschaffen.*) Allein es kommt auch häufig vor, daß es uns wohl gelingt, die im überlieferten Urteile gegliederte Vorstellung nachzuergänzen, daß wir aber finden, die im überlieferten Urteil vollzogene Deutung sei nicht richtig. In diesem Fall verstehen wir das Gehörte oder Gelesene sehr wohl, aber wir glauben es nicht. Auf diese Weise entsteht das psychische Phänomen des Glaubens oder allgemeiner ausgedrückt des Fürwahrhaltens.

In neuerer Zeit ist mehrfach die Ansicht ausgesprochen worden, daß in dem Akte des Fürwahrhaltens das Wesen der Urteilsfunktion selbst liege. Der englische Logiker *John St. Mill* hat gesagt: »Urteilen und ein Urteil für wahr halten ist ein und dasselbe.« Diese Meinung ist schon deshalb unhaltbar, weil der Gegenstand des Fürwahrhaltens ja nur ein Urteil sein kann, da z. B. eine Vorstellung an sich weder wahr noch falsch

*) Vgl. Urteilsfunktion. S. 169 ff.

ist, also auch nicht für wahr gehalten werden kann. Richtig ist an dieser Ansicht nur das eine, daß in jedem Urteilsakt ein objektivierendes Element liegt. Wenn also das Fürwahrhalten nicht mit dem Urteilen identisch ist, dann gilt es zu untersuchen, worin das Wesen dieses Phänomens besteht, und die verschiedenen Formen und Intensitätsabstufungen desselben kennen zu lernen.

Das Fürwahrhalten ist entweder ein Wissen oder ein Glauben. Von einem Wissen sprechen wir dann, wenn mit dem Fällen des Urteils die Gewißheit verbunden ist, daß für dieses Urteil das objektive Kriterium der Wahrheit (s. o. S. 96) zutrifft. Wo dies nicht der Fall ist, können wir nur von einer Überzeugung oder von einem Glauben sprechen. Das Wissen kennt keine Abstufungen der Intensität, es ist vorhanden oder nicht vorhanden, je nachdem das objektive Kriterium da ist oder fehlt. Dagegen hat der Glaube mannigfache Abstufungen der Intensität. Wir können mit geringerer oder größerer Festigkeit glauben, mehr oder weniger überzeugt sein.

Fragt man nun nach der psychologischen Natur des Glaubens und der Überzeugung, so führt schon die Tatsache, daß beide intensiv abgestuft sind, auf die Vermutung, daß wir es hier nicht mit Denkprozessen, sondern mit Gefühlen zu tun haben. In dieser Auffassung bestärkt uns die Erwägung, daß der Gegensatz des Glaubens, der Zweifel, jedem von uns als Gefühlszustand bekannt ist.

Fragen wir nun nach den Entstehungsbedingungen dieser Gefühle, so wird die Antwort nicht schwer. Das Gefühl des Glaubens oder der Überzeugung entsteht, wenn die Übereinstimmung eines Urteiles mit unseren bisherigen Erfahrungen, mit unserer Weltanschauung uns deutlich zum Bewußtsein kommt. Wir versagen einem Urteil den Glauben, wenn dasselbe allen unseren bis-

herigen Erfahrungen widerspricht, wenn wir es nicht einzufügen vermögen in unser Weltbild, in unsere Weltanschauung. Die heftigsten Seelenkämpfe sind oft die Folgen solcher neuer Urteile, die uns entgegengebracht werden. So versagte man den Behauptungen des *Kopernikus* lange den Glauben, weil man gewohnt war, die Bibel auch in wissenschaftlichen Fragen als Autorität zu betrachten.*)

Im Laufe der Entwicklung muß es natürlich vorkommen, daß Urteile, die früher allgemein für wahr gehalten wurden, sich als unrichtig erweisen. Solche Urteile haben sich aber meist schon zu Begriffen verdichtet, mit denen man zu operieren gewohnt war. Wenn nun die Urteile nicht mehr wahr sind, so können auch die Begriffe nicht mehr als wirklich vorhandene Kraftzentren betrachtet werden. Wenn sich z. B. in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit die Heiden zum Christentume bekehrten, so verloren in ihren Augen die früher angebeteten Gottheiten ihre Realität. Die Chemiker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts glaubten fest an die Realität des von ihnen angenommenen Phlogiston, eines Stoffes, der sich bei allen brennbaren Stoffen finden sollte. Als dann *Lavoisier* den Verbrennungsprozeß richtig erklärte, verlor der Begriff seine Geltung, das Phlogiston seine Realität. Es bildet sich demgemäß ein dem Wahrheitsbegriff analoges Denkmittel aus, das die Beziehung des Begriffes zur Wirklichkeit bezeichnet. Wir nennen dieses Denkmittel den Existenzbegriff. Auch dieser ist in neuerer Zeit mehrfach erörtert worden und hat zu manchen Kontroversen Anlaß gegeben. Wir fassen die Existenz als ein Prädikat auf,

*) Weitere Ausführungen: Urteilsfunktion, 198ff.; Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl., S. 123 ff.

das die Wirkungsfähigkeit des Subjektes ausdrückt. Wenn wir sagen: Gott existiert, so heißt das soviel als: Gott ist nicht etwa das Geschöpf der menschlichen Phantasie, sondern er besteht unabhängig davon, ob wir an ihn glauben, er ist ein selbständiges Kraftzentrum, das wir aus seinen Wirkungen erkennen. Der Tyrann Dionysius in *Schillers* »Bürgschaft« hat nicht geglaubt, daß so etwas wie aufopferungsfähige Freundestreue wirklich existiere. Nun erlebt er aber ein Ereignis, das er nicht umhin kann als Wirkung eben jener angezweifelten Treue zu deuten. Daher ruft er überzeugt aus: »Die Treue ist doch kein leerer Wahn.« Im Deutschen ist der Zusammenhang von Existenz und Wirkungsfähigkeit schon in der Sprache angedeutet. Das, was existiert, heißt ja das Wirkliche.

Die genetische und biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses hat uns gezeigt, daß alle Erkenntnisformen und aller Erkenntnisinhalt sich als Wechselwirkung zwischen der Umgebung und dem Organismus betrachten läßt, wobei jedoch die Vorgänge der Umgebung im Innern des Organismus mannigfache Umformungen und Verarbeitungen erfahren. In jedem Erkenntnisakte und in jedem Erkenntnisinhalt ist ein objektiver und ein subjektiver Faktor enthalten. Die subjektive Komponente haben wir bisher betrachtet und ihre wichtigsten Entwicklungsphasen zur Darstellung gebracht. Jetzt wollen wir nach der objektiven Komponente fragen, nach dem Gegenstande, dem wirklichen Substrat der Erkenntnis. Damit beschäftigt sich der zweite Teil dessen, was wir Philosophie des Erkennens nannten. Dieser zweite Teil ist die Lehre vom Seienden oder die Ontologie.

Literatur.

A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 2 Bände. 1876—1887.

W. Wundt, Logik. I. Band. 1893.

W. Wundt, System der Philosophie. 1897.

H. Spencer, First Principles, 1862, 6. Aufl. 1899; autorisierte deutsche Ausgabe von *Vetter* 1875, 2. Aufl. unter dem Titel »Grundsätze der synthetischen Auffassung der Dinge« neu übersetzt von *J. V. Carus*. 1901.

E. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. (Idealistisch.)

A. v. Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft. 1879. (Idealistisch.)

E. Laas, Idealismus und Positivismus. 3 Bände. 1879—1882. (Besonders wichtig der III. Band.)

J. Volkelt, Erfahrung und Denken. 1886. (Bekämpfung des Idealismus.)

W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion. Wien 1895.

W. Jerusalem, Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.

O. Liebmann, Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. 1900.

H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.

H. Cohen, System der Philosophie. I. Band: Logik. 1902.

L. Busse, Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Teil: Metaphysik und Erkenntniskritik. 1894. (Realistisch.)

H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. I. Band. 1900. (Versuch einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psychologie.)

Ed. v. Hartmann, Kategorienlehre. 1896.

P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888.

H. Kleinpeter, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. 1905.

G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl. 1905.

E. Mach, Erkenntnis und Irrtum. 1905.

Vierter Abschnitt.

Metaphysik oder Ontologie.

§ 27. Das ontologische Problem.

Mit den Erkenntnisproblemen hängt das ontologische Problem eng zusammen. Die Frage, was wir zu erkennen vermögen, führt von selbst zu der Frage, was existiere, was das Wesen des Wirklichen sei. Geschichtlich ist die letztgenannte Frage früher aufgetaucht als das Erkenntnisproblem, was vollkommen begreiflich ist, da die Frage nach der Natur des Seienden auch für denjenigen Sinn und Interesse hat, der erkenntnistheoretisch den Boden des naiven Realismus noch nicht verlassen hat.

Der nicht philosophierende Verstand wird auf die Frage, was das Wirkliche sei, antworten: die mich umgebenden Dinge, die ich sehe, höre, greife. Eine ungeordnete Mehrheit von Einzeldingen ist also nach der Vorstellung des naiven Verstandes das Seiende. Aber noch vor jeder theoretischen Spekulation, noch auf dem Boden der praktischen Weltanschauung wird der Unterschied zwischen Belebtem und Leblosem auffallen und bemerkt werden. Das Leblose bleibt ruhig, bis ein äußerer Anstoß es in Bewegung setzt, das Belebte bewegt sich aus eigenem Antrieb und in zweckmäßiger Weise. Dem Belebten muß daher ein Wesen innewohnen,

das diese Bewegung hervorruft. Im Schlafe verläßt dieses Wesen zeitweilig, im Tode für immer den Körper. Dieses Wesen wird hauchartig vorgestellt, es hat die Gestalt seines Körpers, ist aber ungreifbar, in gewissem Sinne immateriell. Dieses Wesen ist die vom Körper verschiedene und trennbare Seele. Der Seelenglaube ist, wie die Völkerkunde unzweifelhaft macht, ein Gemeingut des Menschengeschlechtes. Nirgends hat man ein Volk angetroffen, dem dieser Glaube fehlt, der sich aus der Erscheinung des Todes sowie aus Träumen mit Naturnotwendigkeit entwickelt.

So teilt sich denn schon auf dieser Denkstufe das Seiende in zwei große, von einander ganz verschiedene Gruppen, in das Reich der Körper und das Reich der Seelen. Freilich ist diese Scheidung hier noch keine logisch scharfe. Der tote oder wenigstens der eben gestorbene Körper wird noch als empfindungsfähig und als Träger von Eigenschaften betrachtet, die wir als psychische bezeichnen. Wenn Achill den toten Hektor schleift, so will er den Feind auf diese Weise noch quälen, und wenn die Seele des Patroklos sich grämt, daß sie so viel Mannesmut und Jugend verlassen muß, so gilt eben der Körper als Träger dieser Eigenschaften. Überhaupt ist auf dieser Entwicklungsstufe der Körper der Träger der Persönlichkeit, und die Seele wird als ein davon verschiedenes Wesen angesehen. Anderseits besitzt die Seele Gestalt, wird gelegentlich sichtbar und ist somit zwar ungreifbar, unkörperlich, aber nicht im strengen Sinne immateriell.

Die philosophische Spekulation ist nun mit einer so vagen, so wenig scharfen Auffassung nicht zufrieden. Im Hinblick auf die Gesetzlichkeit der Erscheinungen und auf ihren einheitlichen Zusammenhang hat sie das Bestreben, das Weltall aus einem einheitlichen Prinzipe zu begreifen und zu erklären.

Die Ansicht nun, daß ein Prinzip zur Welterklärung ausreiche, daß alles Seiende einheitlicher und gleichartiger Natur sei, bezeichnet man als Monismus.

Demgegenüber heißt die Denkrichtung, welche zwei verschiedenartige Substanzen oder Wesenheiten annimmt, Dualismus, und die Ansicht, wonach noch mehr als zwei Substanzen existieren, Pluralismus.

Die Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes kann man als vagen Dualismus bezeichnen. Der Monismus hingegen kann von verschiedener Art sein. Man kann behaupten, es gibt nur Körperliches oder Stoffliches, es gibt nur Materie, und alles Geistige muß als eine Funktion des Stoffes angesehen werden oder selbst etwas Materielles sein. Diese Denkrichtung heißt Materialismus.

Man kann aber auch behaupten, daß nur die Geisterwelt wirkliche, reale Existenz hat, während alles Materielle nur als Vorstellung gegeben ist und somit nur als Erscheinungsform eines Geistigen betrachtet werden darf. Das ist der Standpunkt des Spiritualismus, der sich oft auch Idealismus nennt.

Daneben gibt es noch verschiedene, oft recht komplizierte Formen des Monismus, die sich jedoch, wenn man von minder bedeutsamen Unterschieden absieht, auf zwei Typen zurückführen lassen. Die eine Form des Monismus nimmt eine Art Ursubstanz an, die selbst weder Materie noch Geist ist, sondern beide als Ausstrahlungen, als Attribute oder sonst irgendwie in sich enthält. Diese Ursubstanz, die als ihre eigene Ursache (causa sui) und meist auch als Gottheit gedacht wird, bleibt entweder unveränderlich oder sie entwickelt sich zu immer neuen Formen. Wir wollen diese Weltanschauung, die von hervorragenden Denkern vertreten wird, den Monismus der Substanz nennen.

Davon wesentlich verschieden ist eine andere Art monistischer Denkweise, die, streng genommen, gar nicht den Anspruch darauf erhebt, eine Weltanschauung zu sein. Neuere Forscher haben nämlich den Versuch unternommen, sich auf den Boden der reinen Erfahrung zu stellen und dabei den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem aufzuheben. Auf gewisse Elemente und ihre funktionellen Beziehungen soll die Erfahrung zurückgeführt werden und die Wissenschaft soll nichts anderes tun als diese Erfahrung ökonomisch ordnen. An die Stelle der Substanz wird dabei der Begriff der Energie oder der noch allgemeinere Begriff des Geschehens gesetzt. Da die Menge der Energie konstant bleibt und die Formen derselben ineinander sich umsetzen lassen, so wird das Universum als geordnetes Ereignis aufgefaßt, das einheitlichen Gesetzen unterworfen ist. Wir nennen diese nicht ganz leicht verständliche Art der Weltbetrachtung den Monismus des Geschehens.

Diesen monistischen Auffassungen gegenüber steht diejenige Richtung, die zu der Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes zurückkehrt und zwei verschiedene Wesenheiten, Materie und Geist, annimmt. Dieser Dualismus muß sich selbstverständlich von dem des naiven Bewußtseins unterscheiden. Die logischen Widersprüche müssen beseitigt und das gegenseitige Verhältnis von Geist und Materie den Tatsachen entsprechend begreiflich gemacht werden.

Jede dieser Denkrichtungen erfordert eine gesonderte Betrachtung.

§ 28. Der Materialismus.

»Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, aber nicht älter«, sagt *Lange* am Anfang

seiner vortrefflichen »Geschichte des Materialismus«. Damit ist vor allem die verbreitete, aber durchaus irrige Ansicht zurückgewiesen, daß der Materialismus die Auffassung des naiven Verstandes sei. Der Materialismus ist vielmehr eine metaphysische, d. h. über die Erfahrung hinausgehende Hypothese, welche versucht, den Zusammenhang des Weltgeschehens begreiflich zu machen.

Die ersten Versuche der griechischen Philosophen, die Welt zu deuten, sind entschieden materialistisch. Man sucht nach einem Grundstoff, aus dem alles entstanden sein soll, und glaubt ihn bald im Wasser, bald im Feuer, bald in der Luft gefunden zu haben. Das geistige Leben bleibt dabei freilich unerklärt, indem es noch nicht Gegenstand des philosophischen Nachdenkens ist. *Empedokles*, der Begründer der Lehre von den vier Elementen, und *Anaxagoras* (beide um 450 v. Chr.) haben zuerst ein geistiges Prinzip zur Welterklärung mit verwendet, der erstere Liebe und Haß, der letztere den ordnenden Geist. Seitdem streiten sich gleichsam Geist und Materie um die Weltherrschaft und die Philosophie erkennt sie bald dem einen, bald dem anderen, bald beiden gemeinsam zu.

Materialistisch ist entschieden die Atomlehre *Leukipps* und *Demokrits* sowie die Erkenntnislehre der Stoiker. Das Mittelalter ist infolge des herrschenden theologischen Einflusses dualistisch und ebenso die neuere Philosophie in ihren Anfängen. *Descartes* hat dem Dualismus den schärfsten philosophischen Ausdruck gegeben.

Im achtzehnten Jahrhundert hat in Frankreich der Arzt *Lamettrie* (1709—1751) in seinem Buche »L'homme — machine« (der Mensch als Maschine betrachtet) den entschiedenen Materialismus ausgesprochen und alles

Denken als körperliche Tätigkeit gedeutet. Baron *Holbach* (gest. 1789) hat dann im »Système de la nature« diesen Materialismus ausführlich begründet und damit die religiösen Vorurteile zu bekämpfen versucht.

Durch die idealistischen Systeme *Kants, Fichtes, Schellings* und *Hegels* verlor der Materialismus eine Zeit lang an Ansehen, um nach dem Sturze *Hegels* neu zu erwachen. *Vogt, Moleschott, Büchner* sind energisch für die materialistische Weltanschauung eingetreten und *Büchners* in zahlreichen Auflagen erschienenes Buch »Kraft und Stoff« hat sehr viel zur Verbreitung dieser Lehre beigetragen. Die Fortschritte der Sinnesphysiologie und der Gehirnkunde haben dieser Verbreitung kräftigen Vorschub geleistet. In wissenschaftlichen Kreisen hat der Materialismus in den letzten Dezennien wieder an Geltung verloren, allein derselbe ist unter gebildeten Laien sehr verbreitet. Wir haben uns nun mit den wichtigsten Behauptungen des Materialismus sowie mit deren Begründung vertraut zu machen.

Der Materialismus sucht vor allem zu beweisen, daß alles, was wir psychische Vorgänge nennen und was wir als solche in unserem Bewußtsein erleben, tatsächlich nichts anderes als Funktionen unserer Organe, insbesondere unseres Gehirns sind. Das wahre Wesen eines psychischen Vorganges, also eines Gedankens, eines Gefühles, eines Willensentschlusses ist erst dann erkannt, wenn der entsprechende Gehirnprozeß erforscht ist. Die Psychologie ist für den Materialismus nichts anderes als Gehirnphysiologie. Insbesondere sucht der Materialismus die Annahme eines vom Körper verschiedenen und geschiedenen Seelenwesens als unwissenschaftlich und als aller Erfahrung widersprechend nachzuweisen. Die wichtigsten Argumente, die er zum Beweise dieser Behauptung ins Feld führt, sind folgende:

1. Das methodologische Argument: Die Annahme eines immateriellen, aber doch beharrenden, selbständigen, vom Körper verschiedenen Seelenwesens ist vorwissenschaftlich und unwissenschaftlich. Wer so denkt, der steht auf der Kulturstufe der Naturvölker, welche jeden Vorgang als Wirkung eines unsichtbaren Dämons auffassen. In der Erfahrung ist nur der Körper und seine Organe gegeben. Alles, was dieser Organismus leistet und was darin vorgeht, muß als Funktion seiner Organe begriffen werden. Die Annahme eines Seelenwesens ist ebenso überflüssige wie haltlose Metaphysik, welche von der strengen Wissenschaft unerbittlich eliminiert werden muß.

2. Das mechanische Argument: Die naturwissenschaftliche Auffassung des Weltgeschehens hat den Grundsatz aufgestellt und bewährt gefunden, daß die Summe der in der Welt vorhandenen Kraftmenge oder Energie weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern immer konstant bleibt. Alles Geschehen besteht nur in Umsetzungen von Energie in andere Formen derselben. So setzt sich Bewegung in Wärme, Wärme in Bewegung um, der elektrische Strom übt, durch Wasser geleitet, chemische Wirkungen und der gesamte Mechanismus des Universums wird unter der Voraussetzung, daß keine Neuschöpfung von Energie stattfindet, verständlich. Nimmt man nun ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen an, das durch seine — nicht mechanische — Einwirkung einen Muskel zur Kontraktion bringt und eine Bewegung hervorruft, so würde dies eine Vermehrung der vorhandenen Energie, eine Neuschöpfung der Kraft bedeuten. Diese Annahme stünde mit dem so oft bewährten Prinzipe von der Erhaltung der Energie in Widerspruch und ist deshalb als unwissenschaftlich zu verwerfen.

3. Das kosmologische Argument: Es hat eine Zeit gegeben, wo unsere Erde ein glühender Gasnebel war. Damals konnte es auf derselben kein organisches Leben, keine Menschen und damit auch keine geistigen Tätigkeiten geben. Erst als sich die Erde abgekühlt hatte und die Bedingungen für die Entstehung des organischen Lebens gegeben waren, ist auf der Erde die Pflanzen- und Tierwelt entstanden, aus der sich dann auch der Mensch entwickelt hat. Geistiges Leben ist somit erst mit dem organischen entstanden und bleibt auch an das Vorhandensein der physiologischen Bedingungen gebunden. Es hat also keinen Sinn, ein von dem Organischen verschiedenes Geistiges anzunehmen, da dieses zugleich mit dem Organischen entstanden ist und gewiß mit diesem untergehen wird.

Alle diese Argumente zusammengenommen haben eine stark überzeugende oder wenigstens überredende Kraft, so daß es nicht wundernehmen darf, wenn der Materialismus in weiten Kreisen als die einzig mögliche wissenschaftliche Weltanschauung betrachtet wird.

Was nun zunächst das methodologische Argument gegen die Annahme eines Seelenwesens betrifft, so muß die moderne Psychologie dem Materialismus zustimmen, aber freilich aus anderen Gründen. Ein von den psychischen Vorgängen selbst verschiedenes Seelenwesen, das als Träger unseres Denkens, Fühlens und Wollens gelten soll, ist allerdings in keiner Erfahrung gegeben. Es ist vielmehr für die seelischen Vorgänge charakteristisch, daß sie uns immer nur als ein Geschehen, als Ereignisse entgegentreten, in denen für einen substantiellen Träger kein Platz ist. Wenn wir nun trotzdem von einer Seele oder von einem Geiste sprechen, so liegt der Grund tatsächlich in dem, was wir oben die fundamentale Apperzeption genannt haben. Die ein-

mal entwickelte Urteilsfunktion kann sich einen Denkinhalt nur in der Form von Subjekt und Prädikat aneignen. Solange die Psychologie sich dieses Seelenbegriffes in derselben Weise bedient, wie der Physiker von Magnetismus und Elektrizität spricht, wo ihm doch tatsächlich nur magnetische und elektrische Erscheinungen gegeben sind, solange die Seele nur ein Subjekt für die psychischen Vorgänge bildet und nicht als selbständige Substanz betrachtet wird, solange kann diese Ausdrucksweise nicht unwissenschaftlich genannt werden. Sowie man jedoch ein vom Leibe verschiedenes Seelenwesen annimmt, das selbständig besteht und etwa nach dem Tode weiter besteht, tut man den in der Erfahrung gegebenen psychischen Erlebnissen Gewalt an.

Jede Substanz wird aber, man mag alles Stoffliche noch so gewaltsam daraus eliminieren, doch immer wieder materiell vorgestellt. Alles, was beharrt, muß nach unserer Denkweise einen Raum einnehmen und damit materiell sein. Die Annahme einer Seelensubstanz, welche der Materialismus so eifrig und auch mit Recht bekämpft, führt schließlich zum Materialismus. Den Tatsachen entspricht es einzig und allein, wenn man immer nur von einem psychischen Geschehen, nie von einem psychischen Sein spricht, und nur ein solches gleichsam substratloses Geschehen ist tatsächlich etwas von allem Materiellen wesentlich Verschiedenes.

Die streng wissenschaftliche Methode, welche nur die Tatsachen beschreiben will, lehrt uns, daß in unserer täglichen und stündlichen sowie zugleich in unserer allersichersten Erfahrung ein Geschehen gegeben ist, das sich von allem sinnlich Wahrnehmbaren, allem Materiellen wesentlich unterscheidet, ja mit diesem gänzlich unvergleichbar ist. Die vom Materialismus angerufene wissenschaftliche Methode entscheidet demnach gegen diese Weltanschauung.

Das mechanische Argument verliert seine Beweiskraft, wenn man sich erinnert, daß unser Wille niemals neue Energie schafft, sondern nur die im Muskel aufgespeicherte Spannkraft in lebendige Kraft umsetzt. Kein Wille der Welt vermag in den Muskel auch nur das kleinste Quantum von Energie hineinzuzaubern.

Das kosmologische Argument stützt sich auf eine allerdings sehr wahrscheinliche Hypothese. Diese kann aber über das Vorhandensein von psychischen Vorgängen unter bestimmten kosmischen Zuständen auch nicht den Schatten einer Vermutung aussprechen. Hier bleibt ja so gut wie alles der menschlichen Forschung entrückt und so kann auch ein aus solchen Hypothesen genommenes Argument keine Beweiskraft haben.

Die Tatsache, daß die psychischen Vorgänge etwas allem Materiellen vollkommen Unvergleichbares sind, zwingt sich uns mit so erdrückender Gewalt auf, daß keiner, der diese Tatsache einmal voll in sich aufgenommen hat, beim Materialismus Befriedigung finden wird.

Der Materialismus hat um die Entwicklung unserer Denkfähigkeit und als richtunggebender Faktor große Verdienste. Der enge Zusammenhang zwischen Gehirn und Seele ist durch ihn besser eingeprägt und erfolgreiche Forschungen über die Einzelheiten dieses Zusammenhanges sind durch ihn angeregt worden. Als methodisches und heuristisches (zum Auffinden neuer Tatsachen führendes) Prinzip hat er immer noch große Bedeutung, als Weltanschauung aber wird er einem großen Teil der Erfahrung nicht gerecht. Wie der Idealist dem fremden, so steht der Materialist dem eigenen Bewußtsein ratlos gegenüber und doch können beide die ihnen unerklärbaren Erscheinungen nicht aus der Welt schaffen.

§ 29. Der Spiritualismus.

Der Spiritualismus oder die Lehre, daß das wahre, hinter der Erscheinung liegende Wesen der Dinge geistiger Natur sei, ist durch den erkenntnistheoretischen Intellektualismus hervorgerufen worden. Wenn wir nicht durch die Sinne, sondern nur durch abstraktes Denken die wahre Natur der Dinge zu erkennen vermögen, dann muß eben dieses Wesen selbst geistiger Art sein. *Platon* hat diese Konsequenz zuerst mit Entschiedenheit gezogen und in den sinnlich nicht wahrnehmbaren Urbildern oder Ideen das wahrhaft Seiende zu finden geglaubt. Dieser Gedanke *Platons* hat mächtiger fortgewirkt, als man glaubt, und beeinflußt noch heute unser Denken. Wenn wir von einem Eigenleben der Ideen sprechen, die eine Zeit bewegen, so sind wir eigentlich Platoniker. Die neuplatonischen Denker der römischen Zeit, besonders *Plotin*, haben diese Lehre in mystischem Sinne weitergebildet.

Das Mittelalter ist streng dualistisch gesinnt, aber zu Beginn der neueren Zeit, als *Descartes* im Bewußtsein die sicherste Quelle der Wahrheit fand, lebt der Spiritualismus wieder auf, um in *Leibniz* einen seiner bedeutendsten Vertreter zu finden. Die Monaden des *Leibniz* sind geistige Wesen und aus solchen besteht nach ihm die Welt. Der Engländer *Berkeley*, der den erkenntniskritischen Idealismus begründet hat (siehe oben S. 64), ist streng genommen Spiritualist, indem er behauptet, daß nur Geister existieren, als deren Bewußtseinsinhalt die Welt zu gelten habe.

In neuerer Zeit hat *Wilhelm Wundt* eine spiritualistische Metaphysik begründet, indem er den Inhalt des Seins als eine Vielheit individueller Willenstätigkeiten auffaßt, die geistiger Natur sind. Auch

Hermann Lotze und *Theodor Fechner* haben im Spiritualismus die befriedigende Lösung der ontologischen Probleme zu finden geglaubt. *Lotze* faßt Materie und Geist als Erscheinungsform eines Absoluten, das selbst vorwiegend geistiger Natur ist, während *Fechner* die Allbeseelung annimmt und somit auch die materiellen Atome in letzter Linie als geistig erklärt.

Schließlich sind auch *Schopenhauer*, der den Willen, und *Jakob Frohschammer*, der die Weltphantasie als die letzte und wahre Wesenheit der Dinge betrachtet, als Spiritualisten anzusehen. Wenn sich jedoch der moderne Spiritismus, den wir oben als mystische Denkrichtung kennen gelernt haben und der vielfach mehr mit Taschenspielerkünsten als mit Argumenten operiert, den vornehmen Namen des Spiritualismus beilegt, so muß dies als unzulässig zurückgewiesen werden.

Der Spiritualismus ist nahe verwandt mit dem erkenntniskritischen Idealismus. Nach beiden Denkrichtungen ist das Wesen der Welt geistiger Natur. Der wesentliche Unterschied liegt aber darin, daß der erkenntniskritische Idealismus jeden Schritt über die Erfahrung hinaus, also jede Metaphysik, ablehnt und eben darin seine Stärke sucht, daß er sich nur an das in der Erfahrung Gegebene hält, während der Spiritualismus bewußte Metaphysik ist und sein will und als solcher über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht. Für den erkenntniskritischen Idealismus ist die Welt Bewußtseinsinhalt, für den Spiritualismus selbständige, vom erkennenden Subjekt unabhängige geistige Wesenheit.

Der Spiritualismus ist, bei Licht besehen, nichts anderes als die philosophische Ausgestaltung des Animismus der Naturvölker. Der Urmensch betrachtet den Baum, die Quelle, ja mitunter den Stein als belebte, mit Willen begabte Wesen, die ihm nützen oder schaden.

Der philosophische Spiritualist erkennt die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens und sieht in der Außenwelt eine Unzahl von Atomen, die nach mechanischen und chemischen Gesetzen sich anziehen und abstoßen und auf diese Weise »der Gottheit lebendiges Kleid wirken«. Er schreibt aber diesen letzten Einheiten Geist und Bewußtsein zu, weil er die selbständige Existenz eines Objektes ohne geistige Innerlichkeit nicht zu denken vermag. Mag diese seelische Innerlichkeit als Vorstellung, als Wille oder als Phantasie gedacht werden, immer steht diese Allbeseelung unter dem Banne unserer fundamentalen Apperzeption. Die Form, in der wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, ist sicher eine Seite ihres wahren Wesens. Dieselbe zur einzigen zu machen, scheint uns aber ebenso unhaltbar als wertlos.

Der Spiritualismus steht in gewissem Sinne höher als der Materialismus, weil er die unmittelbar gegebene Tatsache unseres Seelenlebens in sein Weltbild einbezieht und nicht zu einer überflüssigen Nebensache herabsetzt. Der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem wird aber auch hier verwischt. Wir können ebensowenig begreifen, wie die Materie denken als wie der Geist ausgedehnt sein kann. Die materiellen Vorgänge sind, wie wir schon bemerkten, der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, die geistigen unzugänglich. Wie nun so ganz unvergleichbare Vorgänge auseinander entstehen und ineinander übergehen können, das will uns weder dann einleuchten, wenn aus Materie Geist, noch auch, wenn aus Geist Materie werden soll.

Der Spiritualismus leidet aber noch an einem anderen, tiefer liegenden Gebrechen. Wenn die Welt aus geistigen Wesenheiten bestehen soll, so wird in das geistige Geschehen der Begriff eines Beharrenden, einer Substanz eingeführt. Nun ist es aber, wie schon bemerkt wurde.

für unser geistiges Leben, wie es sich in unserem Bewußtsein vollzieht, charakteristisch, daß uns dasselbe immer nur als ein Ereignis, immer als ein Geschehen entgegentritt. Für die Begreiflichkeit dieses Geschehens ist nun der Begriff der beharrenden Substanz ein durchaus ungeeignetes, notwendig irreführendes Denkmittel. Die moderne Physik will diesen Begriff sogar aus der Naturwissenschaft eliminieren und auch hier nur von Gesetzen des Geschehens, nie aber von einem beharrenden Träger sprechen. Dieses Bemühen scheint uns in bezug auf die physischen Vorgänge ein vergebliches, allein für die Betrachtung des Seelenlebens ist die absolute Elimination des Substanzbegriffes dringend geboten und auch von der modernen Psychologie energisch gefordert, zum Teil schon vollzogen. Von geistigen Substanzen zu sprechen, muß als ein Widerspruch empfunden werden, wenn die Natur der psychischen Phänomene den Tatsachen entsprechend erfaßt wird. Deswegen wird vor allem die Psychologie gegen eine Weltanschauung Verwahrung einlegen müssen, die dem tatsächlich gegebenen Verlauf und der Natur der seelischen Vorgänge so wenig gerecht wird.

Nicht so einseitig wie der Materialismus und der Spiritualismus versuchen die anderen monistischen Systeme, von denen oben (S. 111 f.) die Rede war, das ontologische Problem zu lösen. Durch fortgesetzte Abstraktion sucht man zu einem höheren Begriff zu gelangen, der Materie und Geist, physisches und psychisches Geschehen umfaßt. Diesen höheren Begriff glaubt man nun entweder in einer beharrenden, ewigen Substanz oder aber im steten Werden, im Gesetz des Geschehens zu finden. Wir unterscheiden daher zwei weitere Formen der monistischen Auffassung des Weltganges, den Monismus der Substanz und den Monismus des Geschehens.

§ 30. Der Monismus der Substanz.

Die älteste Form dieser Auffassung ist die Lehre der sogenannten Eleaten, die im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr. in griechischen Landen ausgebildet wurde. Die Schule hat ihren Namen von der Stadt Elea in Unteritalien, wo mehrere dieser Denker zu Hause waren. Der Stifter der Schule, *Xenophanes*, hatte bereits gegen die vermenschlichende Auffassung der Götter bei *Homer* und *Hesiod* protestiert und gelehrt, daß die Gottheit den Menschen weder an Gestalt noch an Denkweise ähnlich sei. Ontologisch ausgestaltet wurde die Lehre aber erst von seinem Schüler *Parmenides* aus Elea. Wir haben schon oben (S. 77) die Eleaten als Begründer einer intellektualistischen Erkenntnistheorie kennen gelernt. Die sinnliche Wahrnehmung ist, so lehrt *Parmenides*, durchaus trügerisch.*) Die Göttin, die ihn belehrt, warnt ihn davor, das »nichts erschauende Auge und das brausende Ohr« walten zu lassen. Nur das reine Denken führt zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Dieses Seiende ist einheitlich und ewig. Es ist ungeworden, kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur ein ewiges »Jetzt«. Das Seiende ist ferner unteilbar, unveränderlich und kennt demnach weder Vielheit noch Bewegung. *Parmenides* war freilich nicht imstande, seine hohe Abstraktion konsequent zu Ende zu denken. Sein unsinnliches, nur durch reines Denken zu erfassendes Sein gleicht, wie er sich ausdrückt, »der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark«. Er stellt sich also das Ab-

*) *Parmenides* hat seine Gedanken in einem Lehrgedicht niedergelegt, das ungefähr 480 v. Chr. abgefaßt ist. Von diesem Gedichte sind uns etwa 150 Verse erhalten. Die beste Ausgabe ist jetzt: »Parmenides Lehrgedicht«, griechisch und deutsch, von *Hermann Diels*. Berlin 1897.

strakte auch in sinnlicher Gestalt vor. *Parmenides'* Schüler *Zeno* von Elea suchte die Lehre seines Meisters scharfsinnig, aber auch spitzfindig zu begründen und führte mehrere Beweise gegen die Glaubwürdigkeit der Sinne, gegen das Vorhandensein von Vielheit und Bewegung. Die Lehre der Eleaten übte großen Einfluß auf *Platon*, der seine Ideen nach eleatischer Denkweise als ewig und unveränderlich hinstellte und auch als rein geistige Wesenheiten, die mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, sondern nur von dem zu erfassen sind, der die Seele von dem Blendwerk der Erscheinung nicht betören läßt.

Der eleatische Grundgedanke ist bis auf den heutigen Tag bedeutsam geblieben und dürfte es auch in Zukunft bleiben. Daß die sinnliche Wahrnehmung auch in naturwissenschaftlichen Fragen nicht das letzte Wort hat, das wurde der denkenden Welt am deutlichsten und eindringlichsten von *Nikolaus Kopernikus* bewiesen. Wenn man überzeugt sein mußte, daß die Sonne, die wir täglich auf- und niedergehen sehen, tatsächlich ihren Ort nicht verändert, dann besitzt das abstrakte, mathematische Denken, dann besitzt selbst die konstruktive, wissenschaftliche Phantasie mehr Wahrheitswert als das »nichts erschauende Auge und das brausende Ohr«. *Kopernikus* hat aber die Philosophen noch etwas anderes gelehrt. Die Erde, bis dahin der Mittelpunkt des Weltalls, wurde zu einem kleinen unbedeutenden Planeten, der mit vielen anderen um die Sonne kreist. *Giordano Bruno* (1548—1600) war der erste Philosoph, der aus den astronomischen Lehren des *Kopernikus* die ontologischen Konsequenzen zog. Mit flammender Begeisterung verkündete er seine Lehre von der Unendlichkeit der Welt und von der Einheit des Universums. *Giordano Bruno* ist am 17. Februar 1600 in Rom als Ketzer verbrannt worden, weil seine Lehre den damals

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

geltenden Dogmen widersprach und weil er sich weigerte, seine Überzeugung durch Widerruf zu verleugnen. *Brunos* Gedanke von der Einheit des Universums, die, wie weiter unten gezeigt werden soll, zugleich die Identität von Gott und Welt bedeutete, ist jedoch wirksam geblieben. In etwas anderer, weniger lebendiger, aber logisch konsequenterer Form hat ihn *Baruch Spinoza* (1632—1677) wieder aufgenommen, in dessen System der Monismus der Substanz am reinsten zum Ausdruck kommt.

Als Jude in Amsterdam geboren, war *Spinoza* schon als Knabe mit dem Alten Testament vertraut und wurde dann auch in die Lehren der jüdischen Religionsphilosophen eingeführt. Hier lernte er nun einen Gottesbegriff kennen, der, soweit dies dem menschlichen Denken überhaupt erreichbar ist, von allen Anthropomorphismen (Vermenschlichungen) gereinigt ist. Allerdings bleibt dieser Gott ein von der Welt selbst verschiedenes Wesen. Er war da, »bevor die Berge geboren wurden« (Psalm 90), und hat durch sein Wort die Welt geschaffen. Als nun *Spinoza* mit den Lehren des Philosophen *Descartes* (1596—1650) vertraut wurde und die Strenge der mathematischen Beweisführung kennen gelernt hatte, konnte ihn der Dualismus von Gott und Welt nicht mehr befriedigen. Er faßte das im alten Testamente so oft eingeschärfte Gebot der Gottesliebe im strengsten und weitesten Sinne auf und vermochte dieses Gebot nicht anders zu denken, als daß darin die unbedingte Hingabe des Menschen an die Unendlichkeit Gottes verlangt werde. Daraus erwuchs ihm allmählich der Begriff Gottes als der einzigen Substanz, aus der alles Sein, das körperliche sowohl als das geistige, mit logischer Konsequenz abzuleiten sei. Deswegen sind ihm, ebenso wie dem leidenschaftlichen *Giordano Bruno*, Gott und Welt ein und dasselbe (Deus sive natura).

Diese einzige Substanz, deren Begriff die Existenz schon in sich schließt, hat zwei Attribute, das Denken und die Ausdehnung. Jedes einzelne Ding in der Welt, also auch jeder Mensch, ist nichts als eine Erscheinungsform, ein Modus der einzigen Substanz. Wenn man die Dinge nicht in ihrer Besonderung, sondern vom Gesichtspunkt der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) betrachtet, dann ist alles Sein und Geschehen ein vollkommen einheitliches. Wir haben immer nur die eine Substanz, deren Attribute sich in zahllosen Erscheinungsformen verwirklichen. Die Ordnung der Vorstellungen des Menschen und die Ordnung der Dinge ist dieselbe, weil beide aus derselben Quelle, der einzigen, ewigen, unteilbaren Substanz fließen. Das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis und zugleich der menschlichen Glückseligkeit ist demnach die unbedingte Hingabe an das Universum, oder, wie es *Spinoza* formuliert, die intellektuelle Liebe zu Gott.

Spinozas Weltanschauung hat in ihrer Einheitlichkeit und in ihrer starren Geschlossenheit zweifellos etwas Großartiges. Bei genauerem Zusehen zeigt es sich jedoch, daß in ihrer Grundlegung sehr Wichtiges übersehen ist. Der erste schon oft hervorgehobene Fehler ist der, daß *Spinoza* das logische Verhältnis von Grund und Folge mit dem ontologischen von Ursache und Wirkung identifiziert. Er glaubt alles Sein und Geschehen aus dem Begriffe der Substanz in derselben Weise ableiten zu können, wie die Geometrie ihre Lehrsätze aus ihren Definitionen der Raumgebilde tatsächlich ableiten darf. Deswegen glaubt er auch, daß seinen metaphysischen Aufstellungen, die er in seiner »Ethik« nach geometrischer Methode ableitet, dieselbe unerschütterliche Beweiskraft zukommt wie den geometrischen Lehrsätzen. Er vergißt, daß die Geometrie mit selbstge-

schaffenen, die Philosophie mit vorgefundenen, und gegebenen Begriffen operiert. Ein zweiter Mangel des Spinozismus ist der, daß hier aus dem Weltgeschehen die Zeit gleichsam eliminiert wird. *Spinoza* sieht in seiner begrifflichen Deduktion nur das ewig Beharrende, sich Gleichbleibende und merkt nicht, daß im Weltgeschehen stete Veränderung und Entwicklung vor sich geht. Als dritten Fehler der spinozistischen Weltbetrachtung muß man ferner die in der damaligen Zeit allgemeine, rein intellektualistische Auffassung des Seelenlebens bezeichnen. Für ihn wie für *Descartes* ist das ganze Seelenleben ein Denken. Nun lehrt aber die moderne Psychologie, daß Fühlen und Wollen die ursprünglichen Betätigungsweisen des Bewußtseins sind und daß erst aus diesen die Denktätigkeit sich entwickelt.

Spinozas Monismus der Substanz kann daher in seiner starren Form nicht befriedigen. *Goethe*, auf den *Spinoza* nachhaltig eingewirkt hat, verlebendigte von selbst den starren Substanzbegriff. Ihm war die Einheit von Gott und Natur sehr sympathisch, allein für ihn ist Natur Leben, Entwicklung und stete Veränderung. Deshalb begrüßte es auch *Goethe* mit Freude, als im Jahre 1797 *Schellings* Naturphilosophie erschien, ein Werk, in welchem der Grundgedanke *Spinozas*, die Einheit von Natur und Geist, beibehalten, aber mit der Idee der Entwicklung verbunden war.

Schelling (1775—1854) nahm mit vollem Bewußtsein den Gedanken *Spinozas* wieder auf. Schon in einer seiner ersten Schriften spricht er die Hoffnung aus, »der Idee, ein Gegenstück zu *Spinozas* Ethik aufzustellen, Realität zu geben«. »Ich bin«, schreibt er an *Hegel*, »Spinozist geworden, Du wirst bald sehen, wie.« Auch für *Schelling* sind Natur und Geist Erscheinungsformen

des Absoluten, auch für ihn ist das Universum einheitlicher Natur. Zum Unterschiede von *Spinoza* betrachtet aber *Schelling* Natur und Geist nicht als Attribute, sondern als die zwei Pole des Absoluten. Das Gesetz der Polarität, wie es die Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität aufweisen, betrachtet *Schelling* als Weltgesetz. So wie der Magnet in der Mitte weder Nordmagnetismus noch Südmagnetismus aufweist, sondern eine Art Indifferenz beider, so tritt gleichsam das Absolute in Natur und Geist auseinander. Dabei aber bleibt das wahre Wesen des Absoluten doch ein Geistiges. Die Natur ist für *Schelling* »sichtbar gewordener Geist«. Darin neigt die von *Schelling* so genannte »Identitätsphilosophie«, für die Denken und Sein ein und dasselbe ist, doch wieder dem Spiritualismus zu. Ferner ist bei *Schelling* das Absolute zwar an sich unveränderlich und immer dasselbe; es tritt aber in verschiedener Form in die Erscheinung und diesen Prozeß hat *Schelling* als Entwicklungsprozeß gefaßt. Von den beiden Polen des Absoluten hat *Schelling* besonders ausführlich die Natur behandelt und seine »Philosophie der Natur« hat eine Zeitlang einen bedeutenden, wenn auch nicht gerade förderlichen Einfluß ausgeübt. Die moderne Naturwissenschaft mußte die Methode *Schellings*, die Naturgesetze aus philosophischen Ideen abzuleiten, aufs entschiedenste bekämpfen und endgültig überwinden. In den letzten Jahren aber begann man einzusehen, daß *Schellings* Gedanke, alle Naturkräfte aus einem einheitlichen Prinzipe zu erklären, doch viel Richtiges hat, indem auch die moderne Naturwissenschaft nach und nach zu der Auffassung gelangt ist, alles Naturgeschehen als Umformungen und Umsetzungen einer einheitlichen Energie zu betrachten.

Viel geschlossener und einheitlicher ist der Monismus der Substanz durchgeführt bei *Hegel* (1770

bis 1831). Die Identität von Denken und Sein wird von *Hegel* so aufgefaßt, daß die logische, oder wie *Hegel* sagt, dialektische Entwicklung der Begriffe zugleich die Entwicklung des Weltgeschehens ist. *Schellings* Gesetz der Polarität wird bei *Hegel* zum rein logischen Gegensatz der Begriffe. Jeder Begriff drängt nach *Hegels* Lehre dazu, seinen Gegensatz zu denken. Jedes A verlangt gleichsam zur Ergänzung sein Non A. Wenn aber ein Begriff seinen Gegensatz gleichsam aus sich herausgetrieben hat, so entsteht das logische Bedürfnis, beide Begriffe unter einem höheren Begriff zu vereinen oder, wie *Hegel* sagt, »aufzuheben«. Man kann also zur absoluten Wahrheit gelangen, wenn man nur die Selbstentwicklung der Begriffe denkend nacherzeugt. *Hegel* führt uns so von dem reinen, inhaltslosen Begriff des Seins bis zur Idee, die »sich als Natur frei aus sich entläßt«, um dann als Geist wieder in sich zurückzukehren. In den drei Entwicklungsstufen des Geistes, dem subjektiven, dem objektiven und dem absoluten Geiste, welch letzterer sich in Kunst, Religion und Philosophie offenbart, erreicht die Entwicklung ihren Höhepunkt und kehrt doch wieder zu ihrem Ausgangspunkt, dem reinen Sein zurück. Während *Schelling* seine Aufmerksamkeit hauptsächlich der Natur zuwendete, liegt *Hegels* Stärke in der Philosophie des Geistes. Hier hat er namentlich durch den Begriff des »objektiven« Geistes, der sich in Recht, Moralität und Sittlichkeit verwirklicht und dessen Vorhandensein sich in dem Familienleben und im Staatsleben deutlich zeigt, die historische Betrachtungsweise ungemein vertieft. Man hat von ihm gelernt, daß jeder einzelne Mensch unter dem Einfluß des objektiven Geistes steht und daß jede erreichte Stufe der Geistesentwicklung nur durch eingehendes Studium der vorhergehenden Entwicklung begriffen werden kann. Allein *Hegel* glaubte,

seine dialektische Methode überhebe der Mühe, exakte naturwissenschaftliche und historische Studien zu machen, und gestatte es, die Gesetze des Seins und Geschehens spekulativ abzuleiten. Deswegen hat die exakte Forschung so energisch gegen seinen Einfluß ankämpfen müssen und deswegen hat gerade *Hegel* unter den Einzelforschern so heftige Gegner gehabt. Heute freilich, wo die Tatsachenforschung längst gesiegt hat, findet man wieder die Unbefangenheit, um auch *Hegels* Verdienste um die Förderung des menschlichen Wissens gerechter zu würdigen. *Hegels* Philosophie verdient zunächst als ein großartiger, in sich geschlossener Gedankenbau schon an sich Anerkennung und Bewunderung. Aber auch aus dem positiven Inhalt seiner Lehre bleibt die geschichtliche Betrachtungsweise alles geistigen Geschehens als wertvolles Ergebnis bestehen.

Der Monismus der Substanz ist nur bei den Eleaten und bei *Spinoza* in voller Strenge durchgeführt. Bei *Schelling* und *Hegel* verbindet sich damit auch der Gedanke der Entwicklung; bei *Schelling* im Sinne einer wirklichen Veränderung, während *Hegel* die Entwicklung mehr als Selbstentfaltung des Begriffes faßt. Zugleich ist dieser Monismus, wie schon bemerkt, bei *Schelling* und *Hegel* spiritualistisch gefärbt, indem das Wesen des Absoluten bei beiden doch geistiger Natur ist.

Neuere Naturforscher, insbesondere *Ernst Häckel*, haben diesem Monismus wieder eine mehr materialistische Grundlage gegeben. In seinem viel gelesenen Buche »Die Welträtsel« hat *Ernst Häckel* versucht, aus dem Begriff der mit verschiedenen Kräften und Tendenzen ausgestatteten Materie das Weltgeschehen als einheitlichen Entwicklungsgang darzustellen, in welchem aus einfachen materiellen Elementen, die aber schon die Keime geistigen Lebens in sich tragen, die komplizier-

testen Erscheinungen des individuellen und sozialen Lebens nach und nach hervorgehen.

Von anderer Seite wurde hingegen auf Grund physiologischer und physikalischer Theorien der Versuch unternommen, den Substanzbegriff als beharrenden, sich immer gleich bleibenden Stoff ganz aus der Weltbetrachtung zu eliminieren und nur die stete gesetzmäßige Veränderung als das Bleibende anzusehen. Diese etwas schwerer verständliche, aber mit sehr strenger Konsequenz durchgeführte Betrachtungsweise, die wir oben den Monismus des Geschehens nannten, soll jetzt dargestellt werden.

§ 31. Der Monismus des Geschehens.

So wie der Monismus der Substanz, so hat auch der Monismus des Geschehens im griechischen Altertum seine Wurzeln. In bewußtem Gegensatz zu den eleatischen Denkern hat *Heraklit* aus Ephesus (um 500 v. Chr.) das Werden und die Veränderung als das Prinzip des Weltgeschehens aufgestellt. »Alles bewegt sich und nichts bleibt«, lautet einer seiner Aussprüche, und indem er das Weltgeschehen mit einem Flusse vergleicht, behauptet er, man könne nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen, denn es sei dann nicht mehr derselbe.*) *Heraklit* hat auch erkannt, daß in all dieser Veränderung ein Gesetz walte, eine Art Weltvernunft, die er Logos nannte. »Diese Weltordnung,« sagt er, »dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer.« Das Feuer, das nach *Heraklit* den Urstoff bildet,

*) Von dem Werke *Heraklits* besitzen wir über 100 Bruchstücke, die jetzt am bequemsten zugänglich sind in dem Buche: »Herakleitos von Ephesos«, griechisch und deutsch von *Hermann Diels*. Berlin 1901.

scheint auch nur ein Sinnbild der ewigen Bewegung zu sein. *Heraklit* kennt auch bereits den Gedanken einer steten Entwicklung zum Höheren und nennt deshalb den Kampf den Vater aller Dinge. Aus diesem Kampfe sind nach ihm Götter und Menschen, Herren und Knechte hervorgegangen.

Heraklits Gedanken sind zum Teil von den Stoikern wieder aufgenommen worden, aber ohne daß diese die zugrunde liegende Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt hätten. Auch bei *Giordano Bruno* begegnen wir den Spuren *Heraklits*, indem dieser Feuergeist vom Gedanken des ewigen Werdens erfüllt ist. *Hegel* glaubte bei *Heraklit* die Grundideen seines eigenen Systems zu finden, und *Hegels* Schüler, *Lassalle*, hat in diesem Sinne ein zweibändiges Werk über *Heraklit* geschrieben. Zweifellos haben *Hegel* und *Lassalle* in die Aussprüche *Heraklits* oft einen Sinn hineingelegt, der dem griechischen Denker fremd war, allein in der Hauptsache haben sie doch richtig geurteilt. Für *Heraklit* ist das Universum nicht beharrende Substanz, sondern ein Weltprozeß.

Diesen Gedanken haben nun auf dem Grund der Entwicklungslehre neuere Forscher energisch aufgenommen und mit großer Konsequenz zu Ende gedacht. Bevor wir jedoch diesen neuesten Monismus selbst darstellen, sei ein Blick auf die erwähnte Entwicklungslehre geworfen.

Für die unorganische Welt hatte *Kant* in seinem Werke »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« (erschienen 1755) den Gedanken einer Entwicklung nach mechanischen Gesetzen streng und konsequent durchgeführt. Seine Hypothese von den glühenden Gasnebeln, aus denen sich unser Sonnensystem gebildet habe, wurde später in ähnlicher Weise vom französischen Astronomen und Mathematiker *Laplace*, der unabhängig von *Kant* auf dieselbe Idee gekommen war, auf-

gestellt und ist unter dem Namen der *Kant-Laplace*schen Theorie allgemein bekannt.*) *Helmholtz* hat in einem überaus lichtvoll geschriebenen Vortrage**) dargetan, daß diese Theorie auch dem gegenwärtigen Stande der Forschung am meisten entspreche. Vor der organischen Welt macht aber *Kant* mit vollem Bewußtsein halt. Während er in voller Zuversicht zu seinen Aufstellungen meint, man könne ohne Vermessenheit sagen: »Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen, das ist: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll«, getraut er sich nicht, die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe erklären zu können.

Durch die Forschungen von *Goethe*, *Lamarck*, *Geoffroy Saint-Hilaire*, *Spencer* und *Darwin* ist nun die Einsicht in die Entwicklung der organischen Welt wesentlich gefördert worden. Man weiß jetzt, daß auch hier aus einfachen Elementen die kompliziertesten Gebilde sich entwickeln, und man hat wenigstens eine Ahnung von den Gesetzen dieser Entwicklung. Die Grundeigenschaften des Lebens, als da sind: Wachstum, Ernährung, Anpassung der inneren Funktionen an die äußere Um-

*) *Laplace* hat seine Hypothese nicht so ausführlich dargelegt wie *Kant*. Dieselbe findet sich am Schlusse seines Werkes »Exposition du système du monde« in einer längeren Anmerkung (p. 498—509 im Bd. IV der großen Pariser Gesamtausgabe). Während nun *Kant* voll Zuversicht ausruft: »Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen«, ist der Astronom und Mathematiker viel zurückhaltender. »Ich werde«, so kündigt er seine Theorie an, »in der Anmerkung am Schlusse dieses Werkes eine Hypothese vortragen, die mir mit großer Wahrscheinlichkeit aus den dargestellten Phänomenen sich zu ergeben scheint, die ich aber dennoch mit all dem Mißtrauen vorbringe, womit uns alles erfüllen muß, was nicht Resultat der Beobachtung und Rechnung ist« (p. 477).

**) *Helmholtz*, »Über die Entstehung des Planetensystems«, abgedruckt in »Vorträge und Reden«, Bd. II, S. 53 ff.

gebung, müssen hier allerdings auch schon bei den Elementen, mag man sie nun Zellen, Neurone, Plasome oder wie immer nennen, vorausgesetzt werden. Aber das eine steht fest, daß alle Organe und alle Funktionen sich auf Grund bestimmter Tendenzen entwickeln, die darauf gerichtet sind, den Organismus und seine Gattung zu erhalten. Die aus dieser Betrachtungsweise entstandene Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens, d. i. die Biologie, hat durch emsige Einzelforschung große Fortschritte gemacht und es ist eine unabweisbare Aufgabe geworden, auch das geistige Leben des Menschen vom Standpunkte der Lebenserhaltung aus oder, wie man es wissenschaftlicher ausdrücken kann, nach biologischen Prinzipien zu durchforschen. *Herbert Spencer* hat dies in seinen »Prinzipien der Psychologie« zuerst versucht und hat dadurch trotz seiner etwas zu engen Fassung des Lebensbegriffes viel zum besseren Verständnis der seelischen Vorgänge beigetragen.

Wenn alles, was im menschlichen Organismus vor sich geht, als Lebensvorgang aufgefaßt wird, so ist die Möglichkeit geboten, für psychische und für physische Phänomene ein einigendes Band zu finden und einen Begriff aufzustellen, der tatsächlich beide vereinigt. Von da aus läßt sich aber der Blick auf alles Geschehen erweitern und so eine monistische Auffassung gewinnen, die weit konsequenter und strenger ist als alle bisher versuchten. Diese Gedankenwege sind von *Richard Avenarius* und von *Ernst Mach* eingeschlagen worden und der von *Avenarius* begründete »Empiriokritizismus« ist das konsequenteste monistische System, das bisher aufgestellt wurde.

Avenarius und *Mach* sind unabhängig voneinander und auf ganz verschiedenen Wegen zu ihren Resultaten gelangt. *Avenarius*, der sich anfangs viel mit *Spinoza*

beschäftigte und durch diese Beschäftigung jedenfalls in dem Verlangen nach streng monistischer Auffassung des Universums bestärkt wurde, geht vom materialistischen Standpunkte aus, während *Mach* anfangs dem Idealismus näher steht. Schon in früher Jugend, so erzählt *Mach*, war ihm bei der Lektüre von *Kants* »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik« der Gedanke gekommen, daß die Annahme eines unerkennbaren »Ding an sich« eine vollkommen überflüssige sei.

Der Grundgedanke des *Avenarius-Mach*schen Monismus ist die Aufhebung des Unterschiedes zwischen physischen und psychischen Phänomenen. Zu dieser Aufhebung gelangen diese Denker aber nicht durch irgendwelche materialistische oder spiritualistische Hypothesen, sondern durch eindringende Zergliederung des Ich-Bewußtseins. So wie *Kopernikus* uns gezwungen hat, den geozentrischen Standpunkt aufzugeben und unsere Erde nur als einen Punkt im Universum zu betrachten, so suchen diese Forscher zu beweisen, daß das, was wir unser Ich nennen, nur ein Komplex von einzelnen Elementarvorgängen ist, deren Zusammensein ein festes, aber durchaus kein unzerstörbares ist. In dieser Auflösung des Ich-Begriffes ist bereits *David Hume* vorausgegangen, dem *Ernst Mach* in erkenntnistheoretischen Fragen auch sonst sehr nahe steht. Zwischen den Elementarvorgängen, die mein Ich ausmachen, und den Vorgängen meiner Umgebung bestehen Abhängigkeitsbeziehungen, die in ihrer Art gar nicht verschieden sind von den Abhängigkeitsbeziehungen, die zwischen den sonstigen Vorgängen im Universum obwalten. Die Mathematik hat zur Zusammenfassung der verschiedenen Abhängigkeiten zwischen Größen den allgemeinen Begriff der Funktion gebildet. a ist eine Funktion von b ($a = f[b]$) heißt: Mit jeder Größen-

änderung von a ist eine Änderung von b immer verbunden. Verallgemeinert man nun den Begriff der Funktion in dem Sinne, daß nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Abhängigkeitsbeziehungen darunter verstanden werden, so wird man sagen können: Im Universum findet sich nichts anderes vor als Elemente, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Die Wissenschaft hat dann keine andere Aufgabe, als diese Elemente und ihre funktionalen Beziehungen möglichst einfach zu beschreiben. Mit dieser Beschreibung hat sich zugleich eine ökonomische Ordnung der Erfahrung zu verbinden, damit das Gemeinsame nur einmal gedacht werde und so mit möglichst geringem Denkaufwand möglichst viel funktionale Beziehungen zusammengefaßt und verwertbar gemacht werden. So sind die Zahlbegriffe nichts anderes als sehr brauchbare Denkmittel, die es gestatten, Beziehungen von hoher Allgemeinheit in kurzen und präzisen Formeln zur Verfügung zu haben.

Die Welt ist somit, wie es ein jüngerer Forscher *(Heinrich Gomperz)* ausdrückt, ein geordnetes Ereignis Hier kann weder von Substanzen noch von Ursachen die Rede sein. Jede Substanz verflüchtigt sich sofort in eine Reihe von Geschehnissen und zwischen diesen Geschehnissen kann nur von regelmäßiger Sukzession und Koexistenz, nie aber von kausaler Verknüpfung die Rede sein. Nur die Zweckmäßigkeit der biologischen Funktionen im Leben der Organismen bleibt bestehen, aber nur als charakteristisches Merkmal, als Wegweiser zu einer künftigen ganz exakten, ökonomisch geordneten Beschreibung.

Die Elemente, zwischen denen die Funktionalbeziehungen obwalten, sind bei *Avenarius* materieller, stofflicher Natur. Er betrachtet jeden Menschen mit seiner

von ihm wahrgenommenen, zu ihm in Beziehung stehenden Umgebung zusammen als eine »Prinzipialkoordination«, d. h. als eine von Anfang an bestehende Zusammengehörigkeit. Das »Ich-Bezeichnete« und seine Umgebung bilden ein Ganzes. Das System C, so nennt *Avenarius* das Gehirn, ist das Zentralglied dieser Prinzipialkoordination. Im menschlichen Weltbegriff, der sich bei jedem von selbst bildet, verlegen wir nun die Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle unserer Mitmenschen in ihr Inneres. Wir unterscheiden den Baum in unserer Umgebung, gleichsam »den wirklichen Baum«, von dem Bilde des Baumes, das unser Mitmensch in seiner »Seele« hat. Diese »Einlegung« oder »Introjektion« ist nach *Avenarius* eine in den Tatsachen nicht begründete Verdoppelung der Welt, indem wir den »Sachen« in unserer Umgebung unsere »Gedanken« gegenüberstellen. Schließlich gehört dann unser Körper zu den »Sachen«, aber in ihm wohnt ein eigenes und eigenartiges Wesen, die Seele, als der Träger der Gedanken und Gefühle. Diese Verdoppelung ist aber nach *Avenarius* eine Verfälschung der reinen Erfahrung. Jeder Mensch ist nur ein Zentralglied einer Prinzipialkoordination und seine Umgebung, insofern er sie wahrnimmt, ist dasselbe, was seine Gedanken und Gefühle: »Abhängige vom System C« (Gehirn).

Durch Einführung des Begriffes der Prinzipialkoordination und dadurch, daß alle psychischen Phänomene bloß als »Abhängige vom System C« aufgefaßt werden, glaubt *Avenarius* den Gegensatz zwischen Physischem und Psychischem überwunden und den natürlichen Weltbegriff, für den es seiner Meinung nach nur eine einzige Gattung von Geschehnissen gibt, wiederhergestellt zu haben. Da aber bei ihm das Gehirn, also etwas Materielles, die Grundlage für seine monistische

Auffassung bildet, so behält sein Monismus immer etwas Materialistisches. Was er als »Abhängige vom System C« bezeichnet, das sind ebenso wie das System C selbst und alles, was darin vorgeht, doch immer stoffliche, an ein materielles Substrat gebundene Vorgänge, und wenn man seine Ausführungen konsequent zu Ende denkt, so bleibt doch schließlich nichts übrig als ein materialistischer Monismus.

Anders verhält es sich in dieser Beziehung bei *Mach*. Da, wie bereits bemerkt wurde, *Mach* vom Idealismus ausgegangen ist und ausdrücklich sagt, der idealistische Ursprung seiner Anschauungen solle durchaus nicht verdeckt werden, so erscheint bei ihm der Monismus des Geschehens weit strenger und konsequenter durchgeführt als bei *Avenarius*. Die Elemente, aus denen das Universum besteht, sind für *Mach* zunächst Empfindungen. Diese tragen als psychische Phänomene den Charakter des Ereignisartigen, des substratlosen Geschehens an sich, der allen seelischen Erlebnissen eigentümlich ist. Indem nun *Mach* zur Überzeugung gelangt, daß auch die physischen Phänomene, wenn man sie eingehend zergliedert, sich nicht als beharrende Substanzen, sondern ebenfalls nur als Ereignisse darstellen, zwischen denen gesetzmäßige Beziehungen obwalten, gelangt er zu einer wirklich monistischen Auffassung, die nicht Materialismus ist. Der einheitliche Begriff, durch den alles gedacht wird, ist der Begriff des Geschehens. Die Elemente sind nicht beharrende unveränderliche Atome, sondern Elementarvorgänge, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Deshalb betont auch *Mach* ausdrücklich, daß der idealistische Ursprung seiner Betrachtungsweise nicht verdeckt werden soll. Zu dem Begriff des reinen Geschehens und zu dessen konsequenter Anwendung kann man eben nur durch

introspektive Betrachtung des eigenen Seelenlebens gelangen. Um diese Auffassung zu verstehen, muß man sich freilich über sich selbst erheben. Man muß gleichsam den archimedischen Punkt außerhalb seines Ich finden, um von da aus das Weltgetriebe zu überschauen. Indem man sich eins fühlt mit dem Universum und mit dem Steinklopferhannes in *Anzengrubers* »Kreuzelschreibern« zu der Überzeugung gelangt: »Du g'hörst zu den Allen und dös Alls g'hört zu Dir«, sieht man ein, daß das, was wir unser Ich nennen, nur ein vorübergehendes Zusammenballen kosmischen Geschehens ist, in dem dieselben Gesetze herrschen wie in der Natur. Dem geklärten Blicke des Denkers erscheint dann das Universum als eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten, und der Unterschied der Elemente, zwischen denen die funktionalen Beziehungen walten, schwindet gänzlich.

In seinem neuesten Werke »Erkenntnis und Irrtum« hat *Mach* seine monistische Betrachtungsweise noch deutlicher dargelegt. Er billigt darin (S. 452) die Bezeichnung seines Standpunktes als Monismus des Geschehens. Den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem bestimmt er dahin, daß »die Gesamtheit des für alle im Raume Vorhandenen als das Physische«, »dagegen das nur Einem unmittelbar Gegebene, allen anderen aber nur durch Analogie Erschließbare als das Psychische bezeichnet« wird (S. 6). Diese Unterscheidung liegt aber nicht am Anfang der Erfahrung, sondern vollzieht sich erst durch den Verkehr der Menschen miteinander. »Wer durch irgend einen Zufall ohne lebende Genossen aufwachsen könnte, würde seine dürftigen Vorstellungen schwerlich den Empfindungen gegenüberstellen, würde nicht zum Gedanken des Ich gelangen, dieses nicht der Welt entgegensetzen. Alles Geschehen

wäre für ihn nur Eines.« (S. 451f.) »Als der Mensch durch Analogie die Entdeckung machte, daß auch andere ihm ähnliche, sich ähnlich verhaltende Lebewesen, Menschen und Tiere, bestehen, und als er genötigt war, sich zum klaren Bewußtsein zu bringen, daß er deren Verhalten mit Rücksicht auf Umstände beurteilen müsse, die er nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmen konnte, deren Analoga ihm aber doch in seiner besonderen Erfahrung bekannt waren, da konnte er nicht anders, da mußte er die Vorgänge in zwei Klassen teilen, in solche, die allen, und in andere, die nur Einem wahrnehmbar waren ... Da wurde ihm zugleich der Gedanke des fremden und des eigenen Ich klar. Beide Gedanken sind untrennbar« (S. 451). Die Unterscheidung von Physischem und Psychischem ist also für *Mach* und ebenso für *Avenarius* eine willkürliche und darum nicht berechtigte. Beide wollen die »reine Erfahrung« wiederherstellen, wo diese Scheidung noch nicht vollzogen war. Sie suchen keineswegs das Physische und das Psychische durch ein unbekanntes Drittes zu verbinden, wie dies *Spinoza* tut, dessen göttliche Substanz gleichsam jenseits von Physisch und Psychisch liegt. Der Standpunkt, den *Mach* und *Avenarius* gewinnen wollen, liegt vielmehr diesseits von Physisch und Psychisch. Es gibt nur ein Universum, nur ein einziges kosmisches Geschehen, das in zwei getrennte Welten zu zerlegen kein Grund vorhanden ist. Für *Avenarius* ist dabei mehr der systematische, für *Mach* mehr der methodologische Gesichtspunkt maßgebend. *Avenarius* will einen »natürlichen Weltbegriff«, also ein System, eine Weltanschauung, *Mach* hingegen nur einen Standpunkt, den er nicht gleich verlassen muß, wenn er von der Physik zur Psychologie übergeht. *Machs* Auffassung ist deshalb nicht metaphysischer, sondern nur methodo-

logischer Monismus und als solcher jedenfalls von großem Wert für den Forschungsbetrieb, insbesondere für die Ausschaltung überflüssiger Probleme. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß in *Machs* methodologischen Prinzipien die Elemente einer Weltanschauung enthalten sind, die man als Monismus des Geschehens bezeichnen darf.

Zweifellos ist dieser Monismus weit strenger und konsequenter als alle anderen monistischen Deutungsversuche. Aber auch hier muß die Kritik fragen, ob sich diese Auffassung durchführen läßt. Ist auf dem Standpunkte, der diesseits von Physisch und Psychisch liegt, überhaupt Erfahrung möglich und kann hier von einem Weltbegriff ernstlich die Rede sein? Erfahrung besteht nicht bloß im Erleben der Tatsachen, Erfahrung setzt überall schon Formung und Gliederung derselben voraus. Alle Eindrücke, die von außen kommen, müssen durch die zentralisierte Organisation des Menschen, durch das System C, wie *Avenarius* sagt, gleichsam hindurchgegangen sein, wenn sie zu Erfahrungen werden sollen. Auch das Zusammenwirken der Menschen ist zum Zustandekommen biologisch verwertbarer Erfahrungen unerläßlich. Solche Erfahrungen können aber, wie oben gezeigt wurde, ohne die fundamentale Apperzeption nicht gemacht werden und diese setzt schon den Gegensatz von Ich und Welt voraus. Es ist deshalb schwer zu glauben, daß vor Ausbildung dieses Gegensatzes und ohne denselben überhaupt Erfahrung möglich ist, und deshalb scheint mir auch dieser, sehr bedeutende Versuch einer einheitlichen Weltauffassung den Dualismus nicht vollständig zu überwinden.

Die monistischen Versuche, das ontologische Problem zu lösen, haben die Denkkraft in hohem Maße gesteigert und uns gelehrt, den Blick aufs Ganze zu richten. Tatsächlich aber scheint es bis jetzt nicht gelungen, die Vielheit

der Erscheinungswelt aus einem Grundprinzip heraus als vollkommen gleichartig zu fassen. Selbst wenn man sich auf den formalen Begriff des Geschehens beschränkt und in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit das einigende Band sucht, bleibt, wie oben bemerkt wurde, die Zweiheit bestehen. Deshalb kehrt man in neuester Zeit wieder mehrfach zu der anscheinend wissenschaftlich minderwertigen, tatsächlich aber der wirklichen Erfahrung mehr entsprechenden Auffassung des Dualismus zurück. Mit den daraus sich ergebenden Problemen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

§ 32. Der Dualismus.

Dualistisch ist, so wurde bereits oben (S. 109 f.) bemerkt, die Weltanschauung des nicht philosophierenden Verstandes. Leib und Seele sind auf dieser Denkstufe zwei verschiedene Wesenheiten, die eine Zeitlang zusammen sind und zusammenwirken. Die Vorstellung von der Seele ist aber dabei nicht streng immateriell. Die Seele ist ein Wesen, das für sich existiert und beharrt, und daher bleibt sie stofflich, so verdünnt und sublimiert auch ihre Stofflichkeit gedacht werden mag.

Der philosophische Dualismus muß nun aus dem Seelenbegriff alles Materielle vollständig zu eliminieren suchen. Dies gelingt in vollkommener Weise nur dann, wenn man nicht den Begriff einer beharrenden Seelensubstanz zugrunde legt, sondern das Psychische immer nur als ein Geschehen auffaßt, das, absolut unräumlich, nur einen zeitlichen Verlauf aufweist.

Diese strenge Auffassung, die aber einzig und allein den gegebenen Tatsachen gerecht wird, ist sehr jungen Datums und noch keineswegs Gemeingut der Philosophen. Die substantielle Auffassung der Seele erhält sich vielmehr noch immer und diese erzeugt das schwierige,

von alten Zeiten her immer wieder erörterte Problem der Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele.

Der Dualismus findet dieses Problem auf seinem Wege und es bildet eigentlich den Kern jeder dualistischen Weltanschauung.

Im Altertum ist der Dualismus am deutlichsten und entschiedensten von *Aristoteles* ausgesprochen worden. Die Seele ist nach ihm zwar nur die Form, die Vollendung (Entelechie) des lebenden Wesens und geht mit dem Körper zugrunde. Aber es gibt außer der Seele noch einen vom Körper trennbaren Geist, der in ihm wohnt, solange der Körper lebt, dann aber sich von ihm trennt und ein Eigenleben führt. Die aristotelische Lehre ließ sich am besten mit den Dogmen der christlichen Religion vereinigen und deshalb blieb sie mit geringen Modifikationen das ganze Mittelalter in Kraft. Viel strenger und allgemeiner ist der Dualismus von *Descartes* formuliert worden, der Körper und Geist als vollkommen verschiedene Wesenheiten schied, indem das charakteristische Attribut für den Körper die Ausdehnung, für den Geist das Denken sei. Das ausgedehnte Wesen (res extensa) und das denkende Wesen (res cogitans) sind die zwei einander vollkommen entgegengesetzten Substanzen.

Das Problem der Wechselwirkung hat *Descartes* so gelöst, daß er der Seele einen Sitz im Gehirn (in der Zirbeldrüse) anwies und sie von da aus Wirkungen ausüben und empfangen ließ. Nun erschien aber späteren Denkern die Wechselwirkung zwischen zwei so ungleichartigen Substanzen als eine logische Unmöglichkeit und man suchte den unleugbaren Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem anders zu erklären. Die sogenannten Okkasionalisten (*Geulincx*, 1624—1669, und *Malebranche*, 1638—1715) nahmen an, daß Gott bei

jeder Gelegenheit eines physischen Vorganges den entsprechenden geistigen erzeuge und umgekehrt. Die Vorgänge seien also nur Gelegenheitsursachen (occasio = Gelegenheit), welche Gott Anlaß zum Eingreifen geben. An Stelle dieses jedesmaligen Eingreifens setzte dann *Leibniz* eine vorher bestimmte Übereinstimmung oder prästabilierte Harmonie. Wie ein geschickter Uhrmacher zwei Uhren konstruieren könnte, die, ohne miteinander verbunden zu sein, doch genau gleich gehen, so habe Gott in seiner Allmacht die Verfügung getroffen, daß Leib und Seele in immer gleichem harmonischem Zusammenhange stehen, indem jedem Reize die Empfindung, jedem Willensakte die Bewegung folge, ohne daß Leib und Seele aufeinander wirken.

Der Dualismus hat nach *Descartes* keinen konsequenten und energischen Verfechter gefunden. Man glaubte ihn durch einen höher stehenden Monismus überwinden zu können. Das Problem der Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen ist aber doch noch Gegenstand der Erörterung.

In neuester Zeit hat man zur Erklärung dieser Wechselbeziehungen die Theorie des psycho-physischen Parallelismus aufgestellt. Danach sind die physiologischen Vorgänge in den Nerven und besonders im Gehirn, welche in letzter Linie die psychischen Vorgänge bedingen, psycho-physische Prozesse. Es findet nur ein Vorgang statt, aber er bietet der Betrachtung zwei Seiten. Von außen ist er physischer Natur und steht mitten in der Kausalreihe des Naturgeschehens, von innen aber ist dieser Vorgang ein psychischer, er ist Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl oder Willensakt.

Der psycho-physische Parallelismus ist nur eine scheinbare, aber keine wirkliche Lösung des Problems,

das in der täglich erlebten Tatsache der Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Phänomenen enthalten ist. Wenn man von einer »Innenseite« spricht, so ist dies nur ein täuschendes Bild. Nicht deshalb, weil die psychischen Phänomene sich im Innern des Organismus abzuspielen scheinen, heißen sie innere Vorgänge, denn sonst müßten ja auch die rein physiologischen Prozesse, wie die Verdauung, die Aufsaugung, der Blutkreislauf, die sich alle im Innern des Körpers vollziehen, darunter verstanden sein. Die »Innenseite« des psycho-physischen Prozesses ist somit nur das Psychische selbst als Bewußtseinsvorgang. Wird nun der Bewußtseinsvorgang zusammen mit den ihm zugeordneten Vorgängen im Gehirn als ein einheitlicher Vorgang aufgefaßt, so läuft das immer auf eine materialistische Deutung hinaus. Man muß dann sagen: Sobald die physiologischen Vorgänge einen gewissen Grad der Kompliziertheit erreichen, gesellen sich psychische Erlebnisse dazu. Diese sind aber dann nur Funktionen des physiologischen Prozesses. Der einheitliche Vorgang ist ein materieller, und das Psychische ist, wie *Ribot* es ausdrückt, nur eine Zutat (surajouté), die für das Wesen des Prozesses eigentlich belanglos ist. Dadurch aber wird der psycho-physische Parallelismus zum reinen Materialismus und alle Argumente, die gegen diesen vorgebracht wurden, gelten auch hier. Nur auf dem Standpunkt *Machs* hört die Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem auf, ein Problem zu sein. Daß aber auch hier der Dualismus nicht ganz überwunden ist, wurde oben gezeigt.

Unserer Ansicht nach ist der Dualismus durchaus nicht als widerlegt zu betrachten. Die Behauptung, daß Ungleichartiges nicht aufeinander wirken könne, liegt im Begriffe der Kausalität durchaus nicht enthalten.

Dazu kommt noch, daß die Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem eine der primitivsten Tatsachen ist, die wir erleben. Wenn wir auf Grund eines Willensentschlusses eine Bewegung ausführen, so fühlen wir gleichsam, wie Ursache und Wirkung ineinander übergehen. Es ist diese Verbindung, wie *Jodl* einmal sagt, das Urbild aller Kausalität. Indem wir aber dabei an unsere oben gegebene Erklärung von der Entstehung der Urteilsfunktion erinnern, können wir noch mehr sagen. Diese Verbindung von Wille und Bewegung ist die einzige kausale Verknüpfung, die wir in ihrem Verlaufe erleben. Sie ist aber zugleich infolge der durch sie geschaffenen fundamentalen Apperzeption die Quelle alles unseres Urteilens und damit alles unseres Begreifens.

Es hat nun keinen rechten Sinn, eine solche Urtatsache als unbegreiflich zu bezeichnen. Unbegreiflich erscheint sie nur, wenn man die kausale Beziehung vom einseitigen, rein naturwissenschaftlichen Standpunkt betrachtet und jede Wechselbeziehung dem Prinzip der Erhaltung der Energie unterwirft. Dieses Prinzip hat sich, insbesondere seitdem durch *Robert Mayer*, durch *Joule, Helmholtz, Mach* und in neuester Zeit durch *Ostwald* seine wahre Bedeutung erkannt wurde, für alles physische Geschehen aufs glänzendste bewährt. Man wird deshalb gewiß methodologisch richtig verfahren, wenn man an diesem bewährten Grundsatz auch neu hervorkommenden Energieformen gegenüber, wie man sie z. B. an den radio-aktiven Substanzen beobachtet, so lange festhält, als dies nur irgend möglich ist. Das Prinzip der Erhaltung der Energie ist aber durchaus nicht die einzige Betätigungsweise der Kausalität. Wir bemerken innerhalb des Gebietes der psychischen Phänomene, also im Reiche des Geistes kausale Beziehungen, bei denen

von einer Konstanz der Energie keine Rede sein kann. Schon die geistige Entwicklung jedes einzelnen Menschen zeigt eine Steigerung der seelischen Leistungsfähigkeit. Weit großartiger aber und viel deutlicher tritt uns diese Steigerung entgegen, wenn wir die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ins Auge fassen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst hat die geistige Leistungsfähigkeit der Menschheit in einem Maße gesteigert, von dem man sich gar keine Vorstellung machen kann. Spielend operieren wir heute mit Begriffen, die zu bilden und auszudrücken einem *Aristoteles* die größte Anstrengung gekostet hat. Für das Verständnis der geistigen Entwicklung ist das Prinzip von der Erhaltung der Energie kein geeignetes Denkmittel. Viel tauglicher scheint uns vielmehr auf geistigem Gebiete das von *Wundt* aufgestellte Prinzip des Wachstums geistiger Energie zu sein (*Wundt*, Ethik, 3. Aufl., II, S. 72ff.) In der physischen Welt ist die Kausalität eine geschlossene und beruht auf dem Grundsatze der Äquivalenz von Ursache und Wirkung. In der Welt des Geistes und der Geister ist zwar jedes Geschehen durch die vorangegangenen Ereignisse verursacht, aber die Wirkungen gehen weit über das Vorangegangene hinaus. Die physischen Vorgänge lösen geistige Vorgänge aus, aber diese erfahren dann dadurch, daß viele Menschen davon beeinflußt werden, eine Vermannigfaltung und Vervielfältigung, die sich ins Unermeßliche steigert. Kausalität ist also nicht nur da anzutreffen, wo das Gesetz der Erhaltung der Energie Geltung hat. Auch die tatsächlich vorhandenen Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen, Beziehungen, die täglich und stündlich erlebt werden, können gar nicht anders gedeutet werden, als durch gegenseitige Beeinflussung und Verursachung. Diese Deutung verstößt durchaus nicht, wie oft behauptet wird,

gegen irgend ein wissenschaftliches Denkgesetz. Es liegt durchaus nicht im Begriff der Ursache, daß die Wirkung ihr äquivalent oder auch nur mit ihr gleichartig sei. Selbst in der physischen Welt sind die sogenannten »auslösenden« Ursachen durchaus nicht den ausgelösten Wirkungen äquivalent. Alle psychischen Vorgänge aber sind selbst eine Art von Auslösungen und üben wiederum auslösende Wirkungen aus. Deshalb bleibt der Gedanke einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem trotz aller dagegen erhobenen Einwände wissenschaftlich haltbar.

Es gibt demnach in der Welt physische Vorgänge, d. i. solche, die sinnlich wahrnehmbar sind oder es werden können und die zugleich an einen substantiellen Träger gebunden erscheinen. Es gibt ferner psychische Vorgänge, die niemals sinnlich wahrnehmbar werden können und die, an sich betrachtet, zur Annahme eines substantiellen Trägers keinen Anlaß geben. Ihre Vereinigung im menschlichen Organismus beruht auf Wechselwirkung, welche an sich gar nichts Unbegreifliches hat.

Diese Auffassung bleibt wissenschaftlich möglich, und so verdient der Dualismus auch heute noch als berechtigte Weltanschauung zu gelten.

§ 33. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt.

Der Gegensatz von Beseeltem und Unbeseeltem, von Körper und Geist, der sich schon der naiven Auffassung aufdrängt und den die Philosophie entweder anerkennt (Dualismus) oder zu überbrücken sucht (Monismus), ist durch die Betrachtung des Menschen nahe gebracht. Früher jedoch als der Mensch war die Welt, die ihn umgibt, Gegenstand der philosophischen Spekulation.

Der früh bemerkte Zusammenhang der Weltereignisse, die gesetzliche Regelmäßigkeit, die schon der Lauf der Jahreszeiten aufweist, verlangten eine Erklärung. Die Frage nach der wahren Natur des Weltalls, nach seinem Ursprung, seiner Entwicklung und seinem eventuellen Untergang bildet den Inhalt des kosmologischen Problems, mit dessen Lösung sich die Naturphilosophie beschäftigt, welche einen Teil der Metaphysik bildet.

Die ersten griechischen Philosophen glaubten den Zusammenhang und die Gesetzlichkeit des Weltgeschehens am einfachsten durch die Annahme eines einzigen Grundstoffes zu erklären, aus dem alles entstanden sei. Das Wasser, die Luft, das Feuer wurden von verschiedenen Denkern als solche Urstoffe angenommen. *Empedokles* nahm dann die bekannten vier Elemente an (Wasser, Feuer, Luft und Erde), während *Leukippos* und sein Schüler *Demokrit* die Atomistik begründeten, wonach die Welt aus qualitativ gleichen, nur durch Gestalt und Größe verschiedenen kleinen Körperchen besteht, die selbst unteilbar sind (atomon = Unteilbares) und durch ihre Gruppierung die verschiedenen Körper entstehen lassen.

Diese Auffassung wurde in der neueren Zeit durch verfeinerte Denkmittel und Denkmethoden weiter ausgebildet und bildet noch heute bei einem großen Teile der Physiker die Grundlage der mechanischen Auffassung der Welt. Durch die genauere Erforschung der Bewegungsgesetze sowie durch die Erkenntnis der chemischen Eigenschaften der Körper ist diese Auffassung eine ungleich kompliziertere und auch inhaltlich verschiedene gegenüber der *Leukipps* und *Demokrits*, allein der Grundgedanke ist derselbe geblieben.

Diese mechanische Auffassung befriedigte aber nicht allgemein und nicht auf die Dauer. Die auffallende

Zweckmäßigkeit so vieler Naturvorgänge zeitigte bald den Gedanken an eine baumeisterliche Intelligenz, die alles planmäßig angeordnet habe. *Anaxagoras* ist der erste Philosoph, der eine solche Intelligenz zum Zwecke der Welterklärung annimmt. Sein Nus (νοῦς) oder Geist bringt Ordnung in das chaotische Weltall. Von da ab ist das kosmologische Problem eng verknüpft mit der Frage nach dem geistigen Urheber und Lenker des Weltalls. Der Gottesbegriff, der durch die religiösen Vorstellungen vorgebildet war, tritt nun in den Bereich der philosophischen Spekulation und schafft das theologische Problem, mit dem sich ein anderer Teil der Metaphysik, die Religionsphilosophie, beschäftigt.

Der Gottesbegriff hat jedoch in der Philosophie nicht nur eine metaphysische und erkenntnistheoretische, sondern auch eine ethische Bedeutung. Bald wird mehr die eine, bald wieder die andere Seite dieses Begriffes betont, mehrfach aber fließen beide zusammen.

Jeder Lösungsversuch des kosmologischen Problems muß heute zum Gottesbegriff Stellung nehmen, sei es auch nur in der Leugnung desselben. Ganz außer acht lassen darf man ihn nicht mehr, da derselbe infolge einer jahrtausendelangen Entwicklung zum ständigen Inventar unserer philosophischen Begriffe gehört.

Das kosmologisch-theologische Problem hat zunächst zwei entgegengesetzte Lösungsversuche hervorgebracht, die man kurz Mechanismus und Teleologie nennt.

Die mechanische Auffassung betrachtet das Weltgeschehen als Ausfluß von Kräften, die der Materie selbst innewohnen. Durch Anziehung und Abstoßung in den verschiedensten Formen, durch Schwere und Fliehkraft werden die Körper in ihrer Zusammensetzung und in ihren Bahnen erhalten. Auch die so überaus wichtigen

chemischen Prozesse lassen sich in diese Anschauung einfügen, wenn es auch noch nicht gelungen ist, alle qualitativen Unterschiede auf quantitative zu reduzieren. Auch die chemischen Eigenschaften wohnen ja den Stoffen inne und sind nicht von außen in sie hineingebracht.

Die mechanische Auffassung liegt der antiken Physik fast ausschließlich zugrunde und wird in neuerer Zeit namentlich von materialistischer Seite energisch verfochten. Auch die Vorgänge in den lebenden Organismen sucht man auf Mechanik und Chemie zurückzuführen und weist die Annahme einer besonderen Lebenskraft zurück.

Der Gottesbegriff ist mit der mechanischen Auffassung vereinbar und auch häufig mit ihr verbunden worden. Gott ist hier der Ordner *(Anaxagoras)* oder erste Beweger *(Aristoteles)* der vor ihm schon vorhandenen Materie. Nur der Begriff Gottes als Weltschöpfers ist mit der mechanischen Auffassung nicht recht vereinbar.

Die mechanische Auffassung bemüht sich namentlich in neuerer Zeit, den Zweckbegriff ganz aus der Naturerklärung zu eliminieren und steht eben dadurch im Gegensatz zu der teleologischen Auffassung.

Die Teleologie ist nämlich diejenige Denkrichtung, welche, die Zweckmäßigkeit der einzelnen Weltereignisse und namentlich der einzelnen Organe des Körpers betonend, die Annahme macht, die Welt sei von einer höheren Intelligenz nach bestimmten Plänen und Zwecken eingerichtet worden. *Platon* macht dem *Anaxagoras* den Vorwurf, daß sein Nus nur eine ordnende Tätigkeit entfalte, über den Zweck der einzelnen Einrichtungen aber keine Rechenschaft gebe. Die teleologische Auffassung findet in Gott den Schöpfer und den Lenker der Welt.

Am deutlichsten ausgesprochen ist diese Anschauung in der Schöpfungsgeschichte des alten Testamentes und von da aus ist sie in die monotheistischen Religionen des Abendlandes eingedrungen, so daß sie den Kern der wichtigsten Religionssysteme bildet. Eben deshalb ist uns diese Auffassung von Kindheit an vertraut und geläufig.

Diese Form der Teleologie setzt einen persönlichen, außerweltlichen Gott voraus und kann deshalb, weil sie damit über die Erfahrung hinausgeht, auch transzendente Teleologie genannt werden.

In neuerer Zeit hat sich daneben eine andere Form der Teleologie herausgebildet, welche die Zweckmäßigkeit als eine den Dingen, namentlich den Organismen selbst innewohnende Tendenz auffaßt. Diese immanente Teleologie ist die Auffassung der sogenannten Entwicklungslehre.

Diese betrifft allerdings vorwiegend die organische Natur und nimmt an, daß allen Organismen der Trieb nach Selbsterhaltung und Arterhaltung innewohne. Infolge dieses Triebes entwickeln sich die Organismen entsprechend den Lebensbedingungen und passen sich diesen im Kampfe ums Dasein immer besser an.

Diese von *Lamarck* begründete und von *Goethe* vielfach vertretene Anschauung ist, von *Herbert Spencer* (1856) zum erstenmal philosophisch formuliert, durch *Darwin* (Entstehung der Arten, 1859) Gemeingut der Gebildeten geworden. *Darwin* erweiterte sie durch die weittragende Hypothese, daß die Organismen ihre im Kampf ums Dasein erworbenen Eigenschaften durch natürliche Auslese oder Zuchtwahl vererben und so die Anpassungsfähigkeit ins Ungemessene steigern können. Das Überleben der am meisten Angepaßten (the survival of the fittest) und die natürliche Auslese bilden den Kern des so-

genannten Darwinismus, der aber nicht identisch ist mit dem Gedanken der Entwicklung überhaupt. Wenn also auch in neuerer Zeit manches von den speziellen Lehren *Darwins* sich als wissenschaftlich unhaltbar erwiesen hat, so bleibt doch der von ihm so energisch und so machtvoll vertretene Grundgedanke von bleibendem Werte.

Die hier gelehrte immanente Teleologie ist auch für die Erforschung des Seelenlebens und für die gesamten Geisteswissenschaften von großer Bedeutung.

Auch mit der immanenten Teleologie läßt sich, wie schon das Beispiel von *Darwin* selbst lehrt, der Gottesbegriff vereinigen. Man muß dann nur annehmen, daß Gott die einfachsten Lebewesen, etwa das Protoplasma, geschaffen und daß sich nach den von ihm hineingelegten Entwicklungsgesetzen daraus die Mannigfaltigkeit der Organismen allmählich herausgebildet habe.

Die Auffassung Gottes als einer außerweltlichen Intelligenz, die mit unendlicher Denk- und Willenskraft begabt ist, nennt man anthropomorphischen Theismus. Anthropomorphisch muß jeder Theismus bleiben, weil wir eine Intelligenz nur nach Analogie der menschlichen zu denken vermögen. Wir können unsere Seelenkräfte ins Unendliche gesteigert denken, aber es bleiben immer menschliche Kräfte. Der Theismus ist in roher Form die Auffassung aller Naturvölker, in geläuterter — nur diese pflegt mit diesem Namen bezeichnet zu werden — die Anschauung der herrschenden monotheistischen Religionssysteme.

Davon verschieden ist der Pantheismus, wonach Gott und Welt nicht verschieden, sondern Eines sind. Das Göttliche durchdringt das gesamte Weltall, ist überall vorhanden, aber nicht getrennt von den Dingen, sondern ihnen immanent. Anklänge von Pantheismus finden sich schon bei *Xenophanes*, deutlich ausgesprochen

hat ihn *Giordano Bruno*, kraftvoll und energisch durchgeführt und zu Ende gedacht *Baruch Spinoza*. Für *Spinoza* gibt es, wie wir oben gehört haben, nur eine Substanz, nämlich Gott. Diese Substanz hat zwei Betätigungsarten oder Attribute, Denken und Ausdehnung. Jedes Ding ist ein Modus der einzigen Substanz und nimmt so teil an ihrer Göttlichkeit. Das Ziel der Weisheit ist die freudige Hingabe an das All, von dem wir ein Teil sind, und diese Hingabe ist es, welche *Spinoza* Gottesliebe nennt. Diese großartige Weltanschauung hat besonders mächtig auf *Goethe* gewirkt, der ihr schon in seiner Jugend in Fausts Religionsgespräch mit Gretchen und später als gereifter Genius wiederholt poetischen Ausdruck gegeben hat:

»Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.«

Neben dem Pantheismus bildete sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in England eine besondere Auffassung des Gottesbegriffes aus, für welche die Bezeichnung Deismus gewählt wurde. Die Vertreter dieser Auffassung (*Cherbury* † 1648, *Toland* † 1722, *Collins* † 1733) nehmen für die Vernunft das Recht in Anspruch, auch in den Fragen der Religion mitzusprechen, und lehnen sich gegen vernunftwidrige Dogmen und gegen überlieferte Autorität auf. Sie nennen sich deshalb mit Vorliebe Freidenker. Sie treten ein für eine natürliche Religion, was nach ihrer Meinung soviel ist als Vernunftreligion. Gott ist für sie der Schöpfer und Lenker der Welt, hauptsächlich aber sehen sie in ihm die Quelle des Sittengesetzes. Ein solcher Gottes-

begriff kann aus der Vernunft abgeleitet werden und es bedarf keiner Offenbarung und keiner Wunder, um an ihn zu glauben. Der Wert der Religion liegt in der moralischen Gesinnung, die durch sie hervorgebracht wird. »Glaube an Gott und tue deine Pflicht« lautet die Devise des Deismus.

Das Bedürfnis, den in der religiösen Tradition gegebenen Gottesbegriff philosophisch zu bearbeiten, hat sich im Mittelalter besonders stark fühlbar gemacht. Zunächst suchte man das Dasein Gottes aus seinem Begriffe, aus der Zweckmäßigkeit der Welt und aus anderen Argumenten logisch zu beweisen. Schon von manchen Scholastikern (z. B. *Duns Scotus*, 1265 bis 1308) wurde jedoch die logische Unhaltbarkeit dieser Beweise erkannt und das Dasein Gottes zu den geoffenbarten, d. h. mittels der Vernunft nicht zu begründenden Wahrheiten gerechnet (s. o. S. 7). Auch in der neueren Philosophie hat man sich viel mit solchen Beweisen abgegeben, bis *Kant* das Dasein Gottes zwar als unbeweisbar, wohl aber als eine Forderung der praktischen Vernunft, d. h. des Sittengesetzes hinstellte. Seitdem schreibt man dem Gottesbegriffe vorwiegend ethische Bedeutung zu.

Unserer Ansicht nach ist jedoch der Gottesbegriff nicht so sehr für die Begründung des Sittengesetzes als vielmehr für unsere theoretische Weltanschauung von Bedeutung. Wir verweisen, um das deutlich zu machen, wieder auf die Urteilsfunktion als auf die fundamentale Apperzeption. Wenn wir jeden uns in der Wahrnehmung gegebenen Inhalt nur dadurch zu unserem geistigen Eigentum machen können, daß wir ihn in die unserem Organismus gemäße Form umgießen und ihn als ein Kraftzentrum und seine Kraftäußerung aufzufassen nicht umhin können, wenn sich uns ferner diese

Form in jahrtausendelanger Denkarbeit bewährt und erprobt hat und wir mit ihrer Hilfe die Welt geistig erobert haben, dann liegt der Gedanke gewiß nahe, diese Form einmal auf das Weltganze anzuwenden. Sowie wir dies aber versuchen, dann erscheint uns dieses Ganze als das Werk eines mächtigen, unendlichen Willens, dessen Kraftäußerung eine konstante ist. Erst dadurch aber erhält unser Weltbild den wünschenswerten Abschluß. Dieser mächtige Wille ist der Urgrund für Materie und Geist, die Naturgesetze sind seine Gesetze, er hat sie gegeben, wie der Psalmist sagt, und er selbst bricht sie nicht.

So gelangen wir durch Anwendung der an der Erfahrung bewährten Urteilsfunktion auf das Weltganze zu einer unseren Erkenntnistrieb befriedigenden Weltanschauung, in der auch der Gottesbegriff seine Stelle findet.

Literatur.

Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. 1866. 7. Aufl. 1902.

Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2 Bände. 1899 und 1900.

Lotze, Mikrokosmus. 3 Bände. 1856—1864, 5. Aufl. 1896 ff.

— System der Philosophie. 2. Teil: Metaphysik. 1879. 2. Aufl. 1884.

W. Wundt. System der Philosophie. 2. Aufl. 1897.

Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. 2. Aufl. 1864.

— Zendavesta oder: Über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 3 Bände. 1851. 2. Aufl. I. Band. 1901.

— Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879.

Ed. v. Hartmann, Die Philosophie des Unbewußten. 1. Aufl. 1869. 11. Aufl. 1904.

G. Heymans, Einführung in die Metaphysik. 1905.

Richard Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bände. 1888 bis 1891.

— — Der menschliche Weltbegriff. 1891.

— — Der Gegenstand der Psychologie. Drei Aufsätze in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1894 und 1895.

(Aus diesen Aufsätzen lernt man den Grundgedanken des *Avenarius*schen Monismus am besten kennen.)

Josef Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2 Bände. 1900 und 1905.

Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. Insbesondere die 3. und 4. Aufl. 1902, beziehungsweise 1903.

— — Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 1905.

— — Die Prinzipien der Wärmelehre. 1896. S. 362—461.

— — Populär-wissenschaftliche Vorlesungen. 3. Aufl. 1903. Vorträge XII—XV (X—XIII der 1. und 2. Aufl.)

W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902.

M. Verworn, Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1904.

Fünfter Abschnitt.

Wege und Ziele der Ästhetik.

§ 34. Begriff und Aufgabe der Ästhetik.

Unter Ästhetik versteht man im allgemeinen die Lehre vom Schönen, wie es uns in der Natur und im Kunstwerk entgegentritt.

Betrachtet man das Schöne als ein Selbständiges, unabhängig von unserem Gefühle Bestehendes, dann muß die Ästhetik das Wesen des Schönen, seine objektiven Eigenschaften bestimmen. Da man dabei meist Annahmen macht, die über die Erfahrung hinausgehen, indem man das Schöne als etwas Geistiges, als eine Idee auffaßt, so ist auf diesem Standpunkte die Ästhetik zu definieren als Metaphysik des Schönen.

Geht man jedoch von der Erfahrung aus, so muß man zugeben, daß uns das Schöne nur in unseren Urteilen und unseren Gefühlen des Wohlgefallens gegeben ist, denen natürlich auch Urteile und Gefühle des Mißfallens entsprechen. Wenn wir nun unsere Fähigkeit Urteile und Gefühle des Wohlgefallens und Mißfallens zu erleben, mit dem üblichen Namen »Geschmack« bezeichnen, dann ist die Ästhetik die Wissenschaft von den Gesetzen des Geschmackes.

Insoferne jedoch nicht nur das Affiziertwerden vom Schönen oder das ästhetische Genießen, sondern

auch das Hervorbringen des Schönen oder das künstlerische Schaffen den Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung bilden muß und insoferne das künstlerische Schaffen und das ästhetische Genießen im engsten Zusammenhange stehen, muß die Aufgabe der Ästhetik entsprechend erweitert werden.

Nun ist das Gefühl des Wohlgefallens am Schönen dadurch charakterisiert, daß es nicht wie die meisten anderen Gefühle mit Begehrungen verbunden ist. Diese zuerst von *Kant* in voller Schärfe ausgesprochene Tatsache, daß das Schöne »ohne Interesse« gefällt, ist von der größten Bedeutung. Sie beweist vor allem, daß das Fühlen wirklich mit Recht als besondere Grundklasse psychischer Phänomene betrachtet werden muß, die ebenso vom Vorstellen wie auch vom Begehren und Wollen sich deutlich unterscheidet. Das ästhetische Gefühl ist demnach derjenige psychische Zustand, welcher das Phänomen des Fühlens am reinsten in sich enthält und zum Bewußtsein bringt. Im Hinblicke auf diese Tatsache hat *Heinrich v. Stein* die Ästhetik als die Lehre vom Gefühl schlechtweg oder als die Philosophie des Fühlens bezeichnet.

Diese Begriffsbestimmung erscheint uns als der kürzeste, präziseste und zugleich tiefste Ausdruck für das Wesen und die Aufgabe der Ästhetik. Diese hat zwar viel mit Vorstellungen zu tun, weil ja Gefühle ohne Vorstellungen im entwickelten Bewußtsein nicht vorkommen, aber sie untersucht niemals die objektive Natur der Vorstellung, sondern immer nur die subjektive Seite, nur die Art, wie unser ganzes Bewußtsein auf die Vorstellung oder die Vorstellungsreihen reagiert, d. h. die durch die Vorstellungen erweckten Gefühle. Das künstlerische Schaffen weist ferner Zustände auf, die man durchaus nicht als begehrungslose Gefühle be-

trachten kann, allein das Gefühl bildet doch auch hier den innersten Kern des psychischen Geschehens, insoferne der Künstler eben dadurch Künstler ist, daß er lebhafter, intensiver fühlt als andere Menschen. Dieses stärkere Fühlen gibt seiner Phantasietätigkeit die Kraft und Wärme, die ihn zur Gestaltung des innerlich Geschauten anregt und befähigt.

Die Ästhetik ist somit die Philosophie des Fühlens. Ihre Aufgabe aber besteht darin, die Gesetze des künstlerischen Schaffens sowie die des ästhetischen Genießens zu untersuchen, um auf diesem Wege zu Normen zu gelangen, welche die günstigsten Bedingungen für die Entstehung und Herstellung des Ästhetisch-Wertvollen feststellen. Der erste Teil dieser Aufgabe ist naturgemäß vorwiegend Psychologie, bei welcher die experimentelle Methode ebenso wie die tief eindringende Analyse anzuwenden sein wird. Der letzte, normative Teil der Ästhetik wird diese jedoch unfehlbar in Zusammenhang bringen mit metaphysischen und ethischen Problemen, wodurch eben der philosophische Charakter der Ästhetik gewahrt bleibt.

§ 35. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik.

Das Wort Ästhetik im Sinne einer Philosophie des Schönen wird zum erstenmal von *Baumgarten* (1714—1762) gebraucht, der durch seine 1750—1758 erschienene Ästhetik eine Lücke in dem *Wolff*schen System der Philosophie auszufüllen suchte und damit die Ästhetik als selbständige philosophische Disziplin geschaffen hat.

Das Wort selbst (vom griechischen aisthánesthai = wahrnehmen) heißt eigentlich Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in dieser Bedeutung gebraucht es noch *Kant*, der einen Teil seiner Kritik der reinen

Vernunft, eben die Lehre von der Sinnlichkeit, die transzendentale Ästhetik genannt hat. Bei *Baumgarten* ist die wörtliche Bedeutung noch insoferne wirksam, als dort die Schönheit als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis bezeichnet wird. *Kant* hat den von *Baumgarten* eingeführten Ausdruck in seiner »Kritik der Urteilskraft« bereits in dem heute üblichen Sinne verwendet, so daß das Wort »Ästhetik« bei ihm zwei ganz verschiedene Bedeutungen hat. In seiner Erkenntnislehre heißt Ästhetik die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in seinem Werke über die Urteilskraft wird damit die Lehre vom Wohlgefallen am Schönen bezeichnet.

Wieder in anderem, etwas erweitertem Sinne wird das Wort von *Herbart* (1776—1841) verwendet, der darunter die praktische Philosophie überhaupt versteht, also alles, was Werturteile betrifft, und so die Lehre vom Sittlichen und die Lehre vom Schönen unter dem Namen Ästhetik zusammenfaßt. Diese Schwankungen im Wortgebrauche haben aber jetzt aufgehört und man versteht heute unter Ästhetik allgemein die Philosophie des Schönen und der Kunst.

Während also der Name der Ästhetik erst in der neueren Zeit entstand, hat ihr Gegenstand, das Schöne und die Kunst, schon ziemlich frühe die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen. *Platon* hat den Begriff des Schönen in einem eigenen Dialoge (Hippias major) erörtert und auch sonst viel von der Idee des Schönen gehandelt, die er in engen Zusammenhang mit der Liebe gebracht hat. *Aristoteles* hat in seiner berühmten Poetik eine Theorie der Dichtkunst, insbesondere der Tragödie, entworfen und *Horaz* mit mehrfacher Benützung des *Aristoteles* seine Epistel über die Dichtkunst verfaßt. Der Neuplatoniker *Plotin* hat zwei tief

angelegte philosophische Abhandlungen über das Schöne hinterlassen, die heute noch ernste Beachtung verdienen. Gelegentliche Beiträge zur Ästhetik finden sich auch in der scholastischen Philosophie, aber erst das achtzehnte Jahrhundert hat mit der reichen Entwicklung des Gefühlslebens auch die wissenschaftliche Erforschung des Schönheitssinnes gezeitigt.

Der Engländer *Shaftesbury* (1671—1713) hat durch seine ästhetische Moralphilosophie, die Schotten *Home* (1696—1782) und *Burke* (1728—1797) haben durch ihre psychologische Ästhetik sehr viel zur Kenntnis der betreffenden Seelenvorgänge beigetragen und auf die deutschen Denker und Dichter mächtig eingewirkt.

Nachdem dann *Winckelmann* an der antiken Kunst das Schönheitsideal zu erforschen sich mühte, *Lessing* die Aufgabe der Dichtkunst von der der bildenden Künste zu sondern suchte und *Herder* in der Tiefe der Volksseele die Urquelle der Poesie entdeckt zu haben glaubte, ging *Kant* daran, in seiner »Kritik der Urteilskraft« die Ästhetik wissenschaftlich zu begründen.

Der glückliche Gedanke *Kants*, nicht das Schöne, sondern unsere Geschmacksurteile zu untersuchen, und die ebenso richtige als wichtige Behauptung, daß das Wohlgefallen am Schönen ein »uninteressiertes«, d. h. nicht von Begehrungen begleitetes sei, geben noch heute der philosophischen Ästhetik Inhalt und Richtung.

Eine kräftige Weiterbildung erfuhr die *Kant*sche Ästhetik durch *Schiller*. Sein Lieblingsgedanke zwar, dem er bereits vor seiner Bekanntschaft mit *Kant* in dem Gedichte »Die Künstler« Ausdruck gegeben hatte, wonach der Schönheitssinn dem Menschen allein eigen und die Quelle der Erkenntnis und Sittlichkeit sowie aller Kultur sei, läßt sich nicht halten und muß ange-

sichts der modernen Entwicklungslehre aufgegeben werden. Allein die Ableitung der Kunst aus dem Spieltrieb, die in den Briefen »über die ästhetische Erziehung des Menschen« auseinandergesetzt wird, ist einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Gedanken, welche die Ästhetik hervorgebracht hat. Erst in der jüngsten Zeit begann man die Tragweite dieses Gedankens zu würdigen und auf *Schillers* Grundlage weiter zu bauen.

Hegel, Schelling und *Schopenhauer* haben sich viel mit Ästhetik beschäftigt, und zwar im Sinne einer Metaphysik des Schönen und der Kunst. Für *Hegel* ist die Kunst die niederste Stufe, in der sich der absolute Geist objektiviert, während Religion und Philosophie die höheren bilden. Diese Stufen haben sich nach ihm historisch im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit nacheinander und auseinander entwickelt. Das Schöne, besonders das Kunstschöne, ist nach *Hegel* das Durchscheinen der Idee in dem Stoff und dieser Gedanke findet mehrfache Weiterbildung. In *Hegel*schem Geiste sind die Bearbeitungen der Ästhetik von *Fr. Vischer* und *Carriere* gehalten, von denen die erstere heute noch die umfassendste und inhaltsreichste Darstellung dieser Disziplin ist. Für *Schelling* ist die ganze Schöpfung ein Kunstwerk, und nach *Schopenhauer* bildet die Kunst die höchste Errungenschaft des Menschengeistes, weil da der blinde und dumme Lebenswille vollständig überwunden ist und der reine Intellekt zum Ausdruck gelangt. Als die höchste Kunst betrachtet *Schopenhauer* die Musik, welche die tiefsten Aufschlüsse über das ihr Zugängliche gibt.

Gegenüber dieser auf den Inhalt des Dargestellten gerichteten Ästhetik glaubt *Herbart*, das Wesen des Schönen bestehe nur in gewissen Formen und Verhältnissen. Diese Ästhetik als Formwissenschaft hat

der Herbartianer *Robert Zimmermann* ausgebildet, dem wir auch die erste Geschichte der Ästhetik verdanken.

Während die bisher betrachteten Versuche alle den spekulativen Weg einschlagen, betritt *G. Th. Fechner* in seiner 1876 erschienenen »Vorschule der Ästhetik« neue Bahnen. An Stelle der früheren Ästhetik von Oben will er eine Ästhetik von Unten setzen und auf empirischem und experimentellem Wege zu Gesetzen des ästhetischen Wohlgefallens gelangen. Die ausgedehnten Versuche und die eindringende psychologische Analyse *Fechners* haben viele wertvolle Resultate zutage gefördert und noch mehr Anregungen gegeben. Insbesondere ist *Fechners* Unterscheidung des direkten und des assoziativen Faktors in der ästhetischen Beurteilung eine wertvolle Entdeckung. Gewisse Sinneseindrücke, wie einfache gesättigte Farben oder Farbenkombinationen, Töne und Klänge, sowie gewisse Formen und Gestalten bewirken ein direktes oder elementares Wohlgefallen. Dagegen wirken größere Gemälde, Statuen und namentlich Dichtungen erst durch die assoziativ erweckten Vorstellungen und Gefühle ästhetisch.

In *Fechners* Geiste wird nun durch Experiment und Analyse emsig weitergearbeitet an der Erforschung der Gesetze des künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genießens. Vielfach sind es die Künstler selbst, die teils durch Selbstbekenntnisse, teils durch eigene Untersuchungen hier fördernd mitwirken. Bei der im Flusse befindlichen Bewegung der Geister ist es schwer, den gesicherten Bestand von Erkenntnissen festzustellen, allein die Richtungen und Tendenzen der modernen Ästhetik sollen wenigstens angedeutet werden.

Die spekulative Ästhetik, welche die Bedeutung des Schönen und der Kunst im allgemeinen und ihre Stellung im philosophischen System darzulegen unter-

nimmt, ist noch nicht so ganz überwunden wie die spekulative Psychologie (vgl. oben S. 20f. und S. 30), allein auch hier wendet sich das Hauptinteresse der erfahrungsmäßigen Behandlungsweise zu. Die empirische Ästhetik teilt sich in eine normative oder technische und in eine beschreibende oder analytische.

Die normative Ästhetik stellt Regeln für den Künstler und Normen für den Beurteiler auf. Die Regeln für den Künstler betreffen meist das Handwerksmäßige der Kunst und dieses nennt man speziell die Technik. Diese ist bei den einzelnen Künsten verschieden und auch von verschiedener Bedeutung.

Die bildenden Künste, wie Baukunst, Malerei und Bildhauerkunst, erfordern zu ihrer Ausübung ein großes Maß wissenschaftlicher Vorbildung und technischer Ausbildung. Ihre Technik muß erlernt werden, ehe die künstlerische Aufgabe beginnt. Bei der Schwierigkeit dieser Technik kommt es nur allzuleicht vor, daß das technisch Korrekte auch schon für künstlerisch gilt. Die Technik ist also hier von großer Bedeutung und wird leicht überschätzt.

Die Technik der Tonkunst erfordert ebenfalls gründliches und mitunter schweres Studium, allein trotzdem wird hier auf das speziell Künstlerische mehr Gewicht gelegt und viel genauer zwischen dem technisch Korrekten und dem musikalisch Bedeutenden unterschieden.

In der Dichtkunst endlich spielt die Technik eine geradezu untergeordnete Rolle. Ihr Organ, die Sprache, wird von jedem gehandhabt und höchstens in der dramatischen Kunst kommt es auf eine gewisse Kenntnis der Bühnenverhältnisse an. Hier ist niemals die geschickte Technik allein ausreichend, einen künstlerischen Erfolg zu erringen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß

man mit ein wenig Bühnengewandtheit ein brauchbares Theaterstück zustande bringen kann.

Die technische Ästhetik ist somit bei den bildenden Künsten und der Musik von großer, bei der Dichtkunst von geringerer Bedeutung. Immer aber bleibt sie vor dem Kern der ästhetischen Fragen stehen, sie hat es mehr mit den Außenwerken, nicht mit dem Innern des Kunstwerkes zu tun.

Die beschreibende oder analytische Ästhetik sucht hingegen in diesen Kern möglichst tief einzudringen. Sie sucht die Bedingungen, unter denen ein Kunstwerk entsteht und wirkt, in der Seele des Künstlers, in dem Kulturzustande, in der Geschmacksrichtung seiner Zeit nach allen Seiten bloßzulegen. Auf diese Weise löst sich die Ästhetik vielfach auf in Psychologie und Geschichte. In der Tat ist es auch die Vereinigung der psychologischen und der historischen Methode, welche am sichersten zum vollen Verständnis eines Kunstwerkes führt.

Neben diesen Unterschieden in bezug auf die Methode und das Ziel der Ästhetik machen sich noch in neuerer Zeit ästhetische Richtungen bemerkbar, die in ihrer Auffassung von der Aufgabe der Kunst voneinander abweichen. Wir meinen den Idealismus und den ihm entgegengesetzten Realismus oder Naturalismus.

Der ästhetische Idealismus sieht den Zweck der Kunst darin, uns in eine höhere Sphäre »reinerer Wirklichkeit« zu erheben und durch Darstellung ergreifender Menschenschicksale das tiefere Wesen der Menschennatur zu enthüllen, so daß wir uns erhoben und gereinigt und zugleich neu gestärkt fühlen für die Aufgaben des Tages. Demzufolge muß alles Schmutzige, alles Gemeine, ja alles Alltägliche aus der künstlerischen Darstellung eliminiert werden.

Demgegenüber behauptet der Naturalismus, die Kunst müsse uns die Welt zeigen, wie sie ist. Nur die genaueste und gewissenhafteste Treue der Darstellung sei eines Künstlers würdig. Wenn da nun vieles häßlich und abstoßend erscheint, so will er gerade dadurch am tiefsten ergreifen und erschüttern. Der Naturalismus hat nicht nur hervorragende Werke hervorgebracht, sondern auch seine Theorie mit viel Kraft und Geschicklichkeit verteidigt.

Die Stellungnahme gegenüber diesen Richtungen ist mit wissenschaftlicher Überzeugung unserer Ansicht nach nur dann möglich, wenn man die Ästhetik auf genetische und biologische Grundlage stellt und das Schöne und die Kunst in ihren Ursprüngen und in ihrer Bedeutung für die Lebenserhaltung zu erkennen sucht. Die Grundzüge einer solchen Ästhetik sollen nun hier skizziert werden.

§ 36. Genetische und biologische Ästhetik.

Kant hat uns gelehrt, daß wir im ästhetischen Urteil »die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt«, sondern »auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust« beziehen. Das Geschmacksurteil, sagt er, ist kein Erkenntnisurteil, es wird dadurch nichts am Objekt bezeichnet, sondern in ihm fühlt sich das Subjekt selbst, wie es durch die Vorstellung affiziert wird.

Das Wohlgefallen am Schönen unterscheidet sich aber nach *Kant* von der Lust am Angenehmen und von der Freude am Guten. Das Angenehme sowohl als das Sittlich-Gute beeinflussen das Begehrungsvermögen, während das Wohlgefallen am Schönen ein »uninteressiertes« Wohlgefallen oder, wie wir auch sagen können, ein reines Fühlen ist. *Kant* hat durch seine Untersuchung eine Umgestaltung und zwar eine Verinnerlichung der

Ästhetik vollzogen. Er hat uns, wie es scheint, endgültig bewiesen, daß es das zentrale Problem der Ästhetik sein muß, in das Wesen des ästhetischen Genießens so tief als möglich einzudringen.

Schiller hat darin einen mächtigen Schritt nach vorwärts getan, indem er, wie bereits erwähnt wurde, zur Erklärung des ästhetischen Genießens die Analogie des Spielens heranzog. Das Spiel ist nach *Schillers* Meinung die Betätigung der überschüssigen Kräfte, d. h. derjenigen, die bei der Herbeischaffung der Notdurft des Lebens nicht zur Verwendung gelangen. In demselben Sinne hat *Herbert Spencer* das Spiel aufgefaßt, während *Lazarus*, der mehr die Spiele der Erwachsenen im Auge hatte, das Spiel aus dem Erholungsbedürfnis erklärte. *Karl Groos* hingegen, der die Spiele der jungen Tiere und der Kinder eingehend untersucht hat, sieht im Spiel eine Vorübung für das Leben.

Alle diese Auffassungen des Spieles lassen sich vereinigen und ästhetisch verwerten, wenn man sich daran erinnert, daß beim Spiel die Freude aus der Tätigkeit selbst fließt, nicht aber aus einem durch diese Tätigkeit zu erreichenden Ziele. Bei jeder ernsten Arbeit, die wir unternehmen, schwebt uns ein Zweck vor, den wir erreichen, eine Leistung, die wir vollbringen wollen. Die Vorstellung dieses Zweckes ist es, die uns spornt und treibt, das fest im Auge behaltene Ziel ist es, das uns über Schwierigkeiten hinweghilft und Unannehmlichkeiten ertragen läßt, wie sie ja mit jeder Arbeit verbunden sind. Das Spiel hingegen macht uns lediglich deshalb Freude, weil es uns angenehm beschäftigt. Diese aus der Betätigung der physischen und psychischen Kräfte fließende Lust am Spiel ist nur ein Spezialfall eines allgemeinen biologisch-psychologischen Gesetzes, das bis jetzt noch wenig Beachtung gefunden hat.

Alle Organe und Funktionen, die sich im psychophysischen Organismus des Menschen im Laufe der Zeit herausgebildet haben, verlangen in gewissem Sinne nach Betätigung. Diese Betätigung ist, objektiv betrachtet, ein Erfordernis, d. h. eine Bedingung der Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Organismus. Sie ist deshalb ein Erfordernis, weil Organe und Funktionen, die keine Gelegenheit zur Betätigung finden, der Gefahr des Verkümmerns unterliegen. Gliedmaßen, die lange nicht bewegt wurden, werden steif und wenn die Funktionshemmung länger anhält, sogar für die Dauer unbeweglich. Kinder, die im dritten oder vierten Jahre taub werden, verlernen in der Regel auch das Sprechen, weil die Funktion jetzt nicht mehr durch das Sprechenhören angeregt wird. Dieses Erfordernis nach Betätigung der einzelnen Funktionen reflektiert sich nun, wie dies auch bei anderen Erfordernissen der Fall ist, im Bewußtsein und so entsteht eine Reihe von subjektiv gefühlten Bedürfnissen, die wir Funktionsbedürfnisse nennen wollen. In der Tat ist denn auch jede länger andauernde Hemmung einer Funktion mit Unlust, jede kraftvolle Ausübung derselben mit Lust verbunden. Die Freude am Spiel ist nun nichts anderes als das aus der Befriedigung von Funktionsbedürfnissen entspringende Lustgefühl.

Dasselbe gilt aber auch vom ästhetischen Genießen. Das ästhetische Genießen ist als eine Art von Funktionslust aufzufassen, d. h. als die Freude, die aus der Betätigung verschiedener psychischer Funktionen hervorgeht. Deshalb bleibt diese Lust, wie *Kant* so überaus glücklich und treffend bemerkt hat, ohne Einfluß auf das Begehrungsvermögen und aus demselben Grunde ist das ästhetische Genießen dem Spiele so nah verwandt. Diese Wesensverwandtschaft darf aber keines-

wegs als Identität betrachtet werden. Die Funktionslust, die wir beim Spiele erleben, ist zwar ähnlich mit dem ästhetischen Genuß, aber sie ist nicht dasselbe. Das ästhetische Genießen tritt in seinen höheren Entwicklungsformen mit solchen seelischen Funktionen in Verbindung, die beim Spiel fast gar nicht zur Betätigung gelangen.

Schon die Sinneswahrnehmungen, insbesondere die des Gesichtes und Gehörs, aber unter Umständen auch die des Tastsinnes sind häufig mit elementaren ästhetischen Gefühlen verbunden. Einfache Farben, noch mehr aber Farbenkombinationen und kompliziertere Lichtwirkungen, wie sie etwa der Regenbogen oder der gestirnte Nachthimmel bietet, erwecken ästhetisches Wohlgefallen. Noch reicher und mannigfaltiger sind die ästhetischen Gefühle, die durch geometrische Ornamente und durch Gestalten hervorgerufen werden. Die Ausübung der Funktion des Sehens ist in diesen Fällen besonders lustvoll, wir suchen aber die Quelle der Freude nicht in uns, sondern im Objekte, das zu dieser lustvollen Ausübung Anlaß gibt, und bezeichnen dieses Objekt als schön. Die Quelle solcher ästhetischer Urteile, insoferne diese selbständig gefällt und nicht etwa gedankenlos nachgesprochen werden, ist jedoch immer nur die tatsächlich erlebte Funktionslust. Die objektiv vorhandenen Eigenschaften des Gegenstandes sind immer nur mittelbare Ursachen des ästhetischen Urteils. Das beweist deutlich die Tatsache der Abstumpfung. Ein Objekt, das uns beim ersten und zweiten Betrachten als schön erschien, wird gleichgültig, wenn wir es täglich und stündlich um uns haben. Das Objekt hat sich nicht geändert, allein unsere Funktionslust hat sich abgestumpft.

Unter den Gehörswahrnehmungen sind es zunächst einfache Töne, besonders aber rhythmisch geordnete Reihen

von Tönen und Geräuschen, die elementare ästhetische Wirkungen auslösen. Das Wohlgefallen an Melodien und an symphonischen Tonwerken beruht hingegen auf der Befriedigung höherer und mannigfaltigerer Funktionsbedürfnisse. Rhythmische Tonreihen regen uns vielfach zur Ausführung rhythmischer Bewegungen an und da ist es ganz deutlich die Funktionslust, die das ästhetische Wohlgefallen hervorbringt. In ähnlicher Weise zeigt sich dies bei ästhetischer Wirkung von Tastwahrnehmungen, wie dies in neuester Zeit an Taub-Blinden beobachtet wurde.*) Sie finden an der Betastung solcher Gegenstände Gefallen, die Anlaß zur Ausführung angenehmer und rhythmisch geordneter Tastbewegungen geben.

Elementare ästhetische Gefühle entstehen also dadurch, daß durch die Wahrnehmungen, die wir erleben, unser sensuelles Funktionsbedürfnis in angenehmer und in hinreichend intensiver Weise befriedigt wird.

Ungleich mannigfaltiger und reicher entwickelt sich jedoch das ästhetische Genießen, wenn die auf uns wirkenden Gegenstände nicht nur unsere Sinne, sondern auch unser Vorstellen und Denken angenehm beschäftigen. Ein Werk der Malerei oder Skulptur, dessen Gestalten wir verstehen und zu deuten vermögen, bietet uns stärkeren und nachhaltigeren Genuß. In je höherem Grade die dargestellten Gegenstände und Vorgänge unsere Erinnerungs- und Phantasietätigkeit anregen, je mehr sie uns zu denken geben, desto intensiver, desto reicher wird der ästhetische Genuß und desto schwerer stumpft er sich ab. Diese ästhetisch wirkende Befriedigung unseres intellektuellen Funktionsbedürfnisses erleben wir in besonders deutlicher Weise bei Werken der Dichtkunst. Die Worte des Dichters bedeuten als sinnliche

*) Vgl. oben S. 27.

Wahrnehmungen so gut wie gar nichts und wirken nur durch die Vorstellungen, Gedanken und Gefühle, die durch sie in uns angeregt werden. Wenn es uns nun gelingt, dem Dichter leicht zu folgen, wenn wir verstehen, was er meint, wenn unsere Phantasie durch ihn angeregt wird, so ist schon das allein ausreichend, um uns einen hohen ästhetischen Genuß zu verschaffen.

»Es lockt uns nach und nach, wir hören zu,
Wir hören und wir glauben zu verstehn,
Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln
Und so gewinnt uns dieses Lied zuletzt.«

Schillers philosophische Lyrik, schwierige Stellen in *Goethes* Faust wirken erst dann ästhetisch, wenn es uns gelungen ist, den Gedanken des Dichters zu erfassen, in uns nachzuerzeugen und weiter zu entwickeln. Solange das nicht der Fall ist, bleibt unser intellektuelles Funktionsbedürfnis gehemmt und die ästhetische Wirkung bleibt aus. Dieselbe Hemmung erleben wir oft bei Gemälden moderner Künstler, wenn es uns nicht gelingen will, in dem Meere von Farben und Figuren den Plan der Komposition zu entdecken und den Sinn des Ganzen zu enträtseln. Unser sensuelles Funktionsbedürfnis wird durch solche Kunstwerke oft in hohem Maße befriedigt, aber die damit verbundene Hemmung der intellektuellen Funktionslust läßt eine nachhaltige ästhetische Wirkung nicht aufkommen.

Umgekehrt wirkt die Betrachtung großer Fabriksanlagen, Maschinen, sinnreicher Erfindungen und anderer Meisterwerke der Technik in hohem Grade ästhetisch, worauf *Josef Popper* sehr treffend hingewiesen hat. Auch elegante Lösungen mathematischer Aufgaben bieten, wie die französische Mathematikerin *Sophie Germain**)

*) Vgl. über diese hohe Denkerin *Jerusalem*, »Gedanken und Denker«, S. 94 ff.

sehr schön ausgeführt hat, ästhetischen Genuß. In beiden Fällen ist es lediglich die intellektuelle Funktionslust, auf der die ästhetische Wirkung beruht. Diese intellektuelle Funktionslust ist der Inhalt der psychischen Erlebnisse, die wir im gewöhnlichen Leben theoretisches Interesse zu nennen pflegen. Was unseren Intellekt angenehm beschäftigt, das interessiert uns, das finden wir interessant.

Nun hört man in neuerer Zeit gerade dieses Wort öfter, wenn ästhetische Urteile gefällt werden. Ja man pflegt sogar zwischen »schön« und »interessant« einen Unterschied zu machen. Der Begriff des ästhetisch Wertvollen hat sich eben erweitert und umfaßt nicht mehr bloß das Schöne im engeren Sinne, sondern auch das Interessante, d. h. das, was unsere intellektuelle Funktionslust befriedigt.

Die bisher betrachtete sensuelle und intellektuelle Funktionslust hat uns jedoch erst die Anfänge des ästhetischen Genießens, gewissermaßen die Außenwerke kennen gelehrt. In das innerste Wesen der Freude am Schönen in der Kunst und in der Natur dringen wir erst dann ein, wenn wir uns erinnern, daß auch das Fühlen eine Grundfunktion des Bewußtseins ist, die nach Betätigung verlangt. Wir haben tatsächlich ein Bedürfnis nach Gemütserregung und die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist oft im höchsten Grade lustvoll. Wir wollen dieses Bedürfnis mit Anlehnung an das englische Wort für Gefühl (emotion) das emotionale Funktionsbedürfnis nennen. Der Bauer, der die ganze Woche hinter dem Pfluge einhergeht, will am Sonntag im Wirtshaus seine Rauferei haben. Sein Blut kommt dabei in Wallung und die damit verbundene Erregung empfindet er als sehr wohltuend. Der römische Stadtpöbel verlangte bekanntlich von den Kaisern Brot und Gladiatorenspiele (panem

et circenses). Das Brot für seinen Hunger und die Spiele für sein emotionales Funktionsbedürfnis. Das tiefsinnige Märchen vom Hans, der das Gruseln lernen wollte, zeigt deutlich, daß schon die vorwissenschaftliche Psychologie auf das tatsächliche Vorhandensein dieses Bedürfnisses aufmerksam wurde.

Die emotionale Funktionslust greift vermöge der zentralen Natur alles Fühlens viel tiefer in das Seelenleben ein als die sensuelle und intellektuelle. Die Erregung breitet sich hier viel mehr aus, dringt viel tiefer und löst deshalb oft Wirkungen aus, die den ganzen Organismus erschüttern und bisweilen dauernd verändern. Hier ist die Quelle jener psychischen Dispositionen zu suchen, die wir Leidenschaften nennen, die oft verzehrend wirken, aber auch wahrhaft Großes zustande bringen.

Was die sensuelle Funktionslust auslöst, das erscheint uns angenehm oder gefällig, was den Verstand angenehm beschäftigt, das finden wir interessant. Für die Vorgänge aber und für die Beschäftigungen, die von emotionaler Funktionslust begleitet sind, hat die Sprache die Ausdrücke Reiz, reizend und reizvoll gebildet. Hohes Hazardspiel und gefahrvolle Bergtouren üben auf viele Menschen einen großen Reiz aus, weil die damit verbundene Erregung emotionale Funktionslust hervorbringt.

Diese emotionale Funktionslust ist nun die Quelle des reichsten und des intensivsten ästhetischen Genießens. Wir versuchen dies zunächst an einem Beispiel zu erläutern und wählen das allgemein bekannte Gedicht *Schillers* »Der Taucher«. Die spannende Erzählung beschäftigt unser Vorstellen und Denken und erregt so unsere intellektuelle Funktionslust. Schon dadurch wirkt das Gedicht ästhetisch. Die tiefere und intensivere Wir-

kung stellt sich aber erst ein, wenn wir an dem Schicksal des kühnen Jünglings Anteil nehmen, wenn wir mit ihm in den Wasserstrudel hinabtauchen, alle Angst mit ihm durchleben und uns mit ihm freuen, wenn er glücklich wieder heraufkommt. Mit wachsendem Anteil lauschen wir seiner Erzählung von den Ungeheuern der Tiefe, sind dann empört über das grausame Spiel des Königs, der ihn zum zweiten Mal hineintreibt, wir fühlen warme Teilnahme für die Königstochter und ihre aufkeimende Liebe und sind tief ergriffen, wenn wir den Schluß lesen: »Den Jüngling bringt keines wieder«. Der Ablauf der Gefühle, dem wir uns ungehemmt, ohne jede Rücksicht auf die uns umgebende Wirklichkeit hingeben dürfen, das Erleben solcher rein menschlicher Gefühle, die im Alltag nur selten sich betätigen dürfen, all das erzeugt eine reiche und intensive Funktionslust und in dieser emotionalen Funktionslust besteht der wahre ästhetische Genuß.

Die Schicksale Antigones, Hamlets, Macbeths, Othellos, König Lears, Maria Stuarts, Wallensteins, Fausts und Gretchens und anderer Gestalten, die uns in den Dramen der Weltliteratur vorgeführt werden, sind in noch höherem Grade geeignet, lebhafte Gefühle auszulösen. Auf dem Theater tritt zu der emotionalen die sensuelle und intellektuelle Funktionslust modifizierend und steigernd (bisweilen allerdings auch störend) hinzu, aber das Wesentliche bleibt doch unser innerer Anteil an den Gestalten, ein Erlebnis, das ein moderner Ästhetiker *(Theodor Lipps)* sehr treffend die Einfühlung genannt hat.

Gemälde und Skulpturen sind ebenfalls geeignet, emotionale Funktionslust im Beschauer zu wecken, wenn es gelingt, den Gesichtsausdruck, die Körperhaltung und die Gruppierung der dargestellten Figuren richtig zu deuten und sich in das Kunstwerk »einzufühlen«. Leichte

Verständlichkeit in der Darstellung erleichtert diese »Einfühlung« sehr, während allzu komplizierte, dem Ideenkreis fernliegende Motive die emotionale Funktionslust nicht aufkommen lassen.

Die stärkste Gefühlswirkung übt unter den verschiedenen Künsten anerkanntermaßen die **Musik** aus. Dies kommt daher, weil hier das Gefühl durch die sinnliche Wahrnehmung der Töne direkt, ohne Vermittlung des Intellektes angeregt wird. Die reine musikalische Wirkung wird deshalb bei der sogenannten »absoluten«, der Textbegleitung entbehrenden Musik viel echter und inniger zum Bewußtsein kommen. Auf Personen hingegen, die weniger musikalisch veranlagt sind, wirken Lieder, deren Text verstanden wird, leichter und stärker. Im Musikdrama der Gegenwart, wie es von *Richard Wagner* ausgebildet wurde, werden alle drei Arten von Funktionslust, die sensuelle, die intellektuelle und die emotionale mächtig angeregt und deshalb ist hier der ästhetische Genuß ein besonders starker und dauernder. Allerdings kommt es bei diesen Kunstwerken nicht selten vor, daß die sinnliche Auffassung der Tonfolgen nicht sofort gelingt, oder auch, daß der oft schwierige Text nicht sofort verstanden wird. Dadurch wird dann die sensuelle und die intellektuelle Funktion gehemmt und dies bildet ein Hindernis für die Entfaltung der emotionalen Funktionslust. Hat man aber durch wiederholtes Anhören die Schwierigkeiten der Auffassung überwunden, dann ist der Gesamteindruck ein um so stärkerer, der sich auch infolge des fast unerschöpflichen Reichtums an Motiven fast gar nicht abstumpft.

Alles ästhetische Genießen ist somit eine Art von Funktionslust und dadurch dem Spiele verwandt. Die Wirkung der ästhetischen Funktionslust ist aber eine andere und eine tiefere als die des Spieles. Das Kunstwerk oder

das Naturobjekt, das die ästhetische Funktionslust in uns entstehen ließ, steht vor uns. Es ist in der Wirklichkeit vorhanden, wir nehmen es mit unseren Sinnen wahr, sehen in ihm den Urheber, die Quelle unserer Freude, wir fühlen uns durch das Objekt erfreut, gefördert. Vermöge der fundamentalen Apperzeption betrachten wir nun unsere Freude als Wirkung, als Kraftäußerung des vor uns stehenden Objektes und so entwickeln sich aus unserer Funktionslust ästhetische Urteile. Wir brauchen zur Erklärung solcher Urteile nicht mit *Kant* ein besonderes Seelenvermögen, eine »ästhetische Urteilskraft« anzunehmen. Die fundamentale Apperzeption genügt vollständig, um die Entstehung solcher Urteile begreiflich erscheinen zu lassen. Beim ästhetischen Genießen fühlen wir uns angenehm berührt, interessant beschäftigt, mächtig ergriffen, kurz, niemals begehrend und wollend, sondern immer affiziert. Es ist daher nur natürlich, daß wir die Quelle der Freude nicht in uns, sondern außer uns suchen, und wir finden sie dann auch dort, wo sie wirklich ist, im Kunstwerk. Wir bezeichnen nun, wie gesagt, das Objekt, das in uns die ästhetische Funktionslust auslöst, je nach der Art der hervorgerufenen Funktionslust als angenehm oder gefällig, als interessant, als reizend oder reizvoll. Das allgemeinste Prädikat aber, das wir den ästhetisch wirkenden Objekten zusprechen, ist das der Schönheit. Als schön bezeichnen wir im weitesten Sinne alles, was unsere ästhetische Funktionslust auszulösen geeignet ist.

Aus unserer Theorie des ästhetischen Genießens ergibt es sich von selbst, daß in den ästhetischen Urteilen große Verschiedenheiten anzutreffen sein müssen. Die Dispositionen zu den verschiedenen Arten von Funktionslust sind bei den einzelnen Individuen in sehr verschie-

dener Weise entwickelt. Es ist somit begreiflich, daß ein und dasselbe Objekt nicht in allen Betrachtern dieselbe Art und denselben Grad von Funktionslust auszulösen geeignet ist. Auch ein und derselbe Mensch ist nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise für ästhetische Wirkungen empfänglich, weil eben die Funktionsbedürfnisse nicht immer dieselben sind. Trotzdem gibt es Kunstwerke, die durch Jahrhunderte, ja durch Jahrtausende von sehr verschiedenen Menschen als schön bezeichnet wurden. »König Ödipus« von *Sophokles*, der vor 2300 Jahren in Athen und in anderen Städten Griechenlands in der Ursprache starke Wirkungen auslöste, wurde in unseren Tagen auf deutschen Bühnen in einer Übersetzung vor einem Publikum gespielt, dessen Kulturzustand sich gewiß sehr von dem des athenischen Urpublikums unterscheidet. Dennoch hat das Stück viele Tausende von Zuschauern auch heute noch mächtig ergriffen. Das berechtigt wohl zu dem Urteil, daß in dem Drama objektive Eigenschaften zu finden sind, die starke ästhetische Funktionslust auszulösen vermögen. Ähnliches gilt von manchen Werken der altgriechischen Baukunst und Skulptur sowie von vielen Gemälden der altitalienischen und niederländischen Schulen. Bei solchen Kunstwerken darf man von objektiver Schönheit sprechen, indem man darunter die dem Kunstwerk selbst anhaftenden Eigenschaften versteht, die geeignet sind, bei vielen Menschen Funktionslust auszulösen. Diese Bedingungen zu ermitteln ist gewiß eine dankbare und keineswegs aussichtslose Forscheraufgabe. Objektive Schönheit ist aber keineswegs gleichbedeutend mit absoluter Schönheit. Von einer solchen zu sprechen, ist bei dem durchaus relativen Charakter des Schönheitsbegriffes vollkommen sinnlos.

Das Wort Schönheit hat aber neben der eben besprochenen weiteren Fassung auch noch eine engere

Bedeutung. Wenn wir ein Objekt aus voller Überzeugung, ich möchte sagen, aus vollem Herzen schön nennen, so meinen wir damit nicht bloß, daß es unser Wohlgefallen erregt. Wir fühlen für das Objekt, das wir in diesem engeren Sinne schön nennen, eine Art von Dankbarkeit für den Genuß, den es uns gewährt, eine Art von Zuneigung, die wir, wenn sie einen höheren Grad erreicht, sogar Liebe nennen dürfen. Jeder von uns trägt gewiß so manche Gestalten, die von Künstlern geschaffen sind, liebevoll im Herzen, betrachtet sie als seinen kostbaren Besitz, den er geneigt ist gegen hämische Krittelei lebhaft zu verteidigen. Wo ein Künstler in uns diese Liebe für seine Gestalten zu wecken versteht, da hat er die höchste ästhetische Wirkung erzielt und es tritt hier zu der Funktionslust ein neues Moment hinzu, gerade das, wodurch sich das ästhetische Genießen am meisten vom Spiel unterscheidet.

Der Zusammenhang von Liebe und Schönheit ist längst erkannt und oft ausgesprochen worden. Die gewöhnliche Auffassung des Verhältnisses ist aber meist die, daß die (objektiv vorhandene) Schönheit als Ursache, die Liebe als ihre Wirkung angesehen wird. Diese Auffassung erweist sich aber bei genauerer Untersuchung als nicht ganz zutreffend. Gewiß übt die Schönheit des Weibes einen Reiz aus, der Liebe zu erwecken vermag, und zweifellos hat im Altertum die Schönheit der Knaben bei den Männern oft Liebe hervorgerufen. Aber es kann auch das Umgekehrte der Fall sein. Menschen und Dinge, durch die wir uns gefördert fühlen und die in uns das Gefühl der Zuneigung und Liebe wachrufen, erscheinen uns infolge dieses Gefühles wesentlich verschönert. Die Schönheit ist nicht bloß Ursache, sie ist vielleicht häufiger noch die Wirkung der Liebe. Aus unserem Innern heraus strahlt die Schönheit aus auf die

geliebten Gegenstände und umgibt sie mit stets neuen Reizen.

Die verschönernde Kraft der Liebe kann jeder, der darauf achtet, durch eigene Erfahrung kennen lernen. Die Mutter findet ihr geliebtes Kind schön, auch wenn dieses anderen häßlich vorkommt. Die unbeholfene Schreibart eines Buches, das uns aus irgend einem Grunde lieb geworden ist, gewinnt für uns oft einen eigenen Reiz. *Schopenhauers* Schwärmerei für die geradezu stillose lateinische Übersetzung der indischen Upanishaden, die *Anquetil du Perron* nach einer persischen Übertragung angefertigt hatte, ist ein merkwürdiges Beispiel dieser verschönernden Kraft der Liebe. Den deutlichsten Beweis aber für die Richtigkeit unserer Behauptung liefert die Entwicklung des Naturgefühles. Im Altertum hatte man nur Sinn für die liebliche Sommerlandschaft, die ein angenehmes Lustwandeln im Kühlen und ein Ausruhen im Grase am Rande eines murmelnden Quells darbot. Für die erhabenen Schönheiten der Alpennatur aber wurde der Mensch erst dann empfänglich, als er ein wenig kulturmüde geworden war und sich gerne in die Abgeschiedenheit der Berge flüchtete. Kurz, der Mensch fand die Natur erst dann schön, als er sie lieben gelernt hatte.

Wenn nun ein Kunstwerk in uns eine so starke und so mannigfaltige Funktionslust auslöst, daß wir die Gestalten, die es uns vorführt, in unser Herz schließen, daß wir sie lieben lernen, dann strahlt aus dieser Liebe eine neue, eigene, warme Schönheit auf das Kunstwerk zurück und diese Schönheit, die aus der Liebe geboren ist, die ist es, die wir die wahre, die eigentliche, die herzerfreuende Schönheit nennen. Die Kunstwerke, die wir in diesem Sinne schön finden, begleiten uns durchs Leben, bereichern unsere Seele und

vermehren unser Glück. In das Innerste unserer Persönlichkeit dringen solche Gestalten ein, und nichts ist charakteristischer für die Eigenart eines Menschen, als die Kunstwerke, die er in diesem engeren Sinne schön findet.

Das ästhetische Genießen ist somit, ganz allgemein und kurz ausgedrückt, Funktionslust. Jede der besprochenen drei Arten ist für sich allein imstande, ästhetischen Genuß zu bieten. Reicher aber und mannigfaltiger, intensiver und ergreifender wird der Genuß, wenn sich sensuelle, intellektuelle und emotionale Funktionslust miteinander verbinden. Deren Kombinationen sind bei den verschiedenen Künsten verschieden. Skulptur und Malerei wirken zunächst auf die Sinne und erregen mittels des Verstandes unser Fühlen. Die Poesie beginnt mit der intellektuellen Funktionslust und ruft durch diese die emotionale hervor, welche dann wieder von innen heraus die Phantasie zur Erzeugung anschaulicher Bilder anregt. Bei der Musik geht die sensuelle Funktionslust vielleicht mit Hilfe von kinästhetischen (Bewegungs-) Empfindungen unmittelbar in die starke Gefühlswirkung über. Diese Gefühlswirkung oder die emotionale Funktionslust bildet immer den zentralen Teil des ästhetischen Genießens. Wo die emotionale Funktionslust sich nicht einstellt, bleibt der ästhetische Genuß gleichsam an der Oberfläche, er entbehrt der inneren Wärme. Wo aber die emotionale Funktionslust ausgelöst wird, da kann daraus das oben geschilderte Gefühl der Liebe entstehen, aus dem eine neue, gefühlswarme Schönheit auf das Kunstwerk zurückstrahlt.

Die ästhetische Funktionslust unterscheidet sich also von anderen Arten der Funktionslust, z. B. vom Spiele, schon dadurch, daß sie solcher ins Innerste gehender Wirkungen fähig ist. Es gibt aber noch ein anderes wich-

tiges Merkmal, durch welches sich der ästhetische Genuß vom Spiele unterscheidet. Alles ästhetische Genießen löst, wie bereits bemerkt wurde, ästhetische Urteile aus. Diese Urteile werden vom Genießenden in der Überzeugung gefällt, daß sie objektiv gültig sind. Was mir gefällt, das finde ich schön, d. h. ich behaupte in meinem Urteile, daß der Gegenstand, den ich betrachte, die Quelle, das Kraftzentrum ist, von dem mein Genuß bewirkt wird. Eindringende Selbstbeobachtung und Erfahrungen an anderen belehren uns nun allerdings, daß das Schöne des Objektes nur in meiner Freude daran besteht, allein es wäre trotzdem verfehlt, wenn man aus den ästhetischen Urteilen den objektiven Faktor ganz eliminieren wollte. Die ästhetische Funktionslust stellt sich doch nur dann ein, wenn sie durch ein Objekt ausgelöst wird. Nun gibt es ja, wie wir gesehen haben, Kunstwerke, die in sehr zahlreichen Menschen zu verschiedenen Zeiten ästhetische Funktionslust ausgelöst haben. Diese Kunstwerke müssen demgemäß objektiv bestimmbare Eigenschaften besitzen, aus denen die ästhetischen Wirkungen hervorgehen. Die Ästhetik als Wissenschaft hat nun die Aufgabe, nicht nur die subjektiven, sondern auch die objektiven Bedingungen des ästhetischen Genießens zu studieren. Noch wichtiger aber werden diese objektiven Eigenschaften hervorragender Kunstwerke dadurch, daß die schaffenden Künstler an diesen Werken die Mittel kennen lernen, durch welche man hoffen kann, ästhetische Wirkungen hervorzurufen.

Damit sind wir bei der zweiten Aufgabe der Ästhetik angelangt, die darin besteht, die Gesetze des künstlerischen Schaffens zu erforschen und dadurch zu Normen und Regeln zu gelangen. Hier müssen wir uns kürzer fassen, weil bei der großen individuellen Verschiedenheit der künstlerischen Begabungen sich nur weniges im all-

gemeinen feststellen läßt. Die Hauptarbeit bleibt hier der Technik der einzelnen Künste überlassen.

Das künstlerische Schaffen ist im allgemeinen die Folge eines dem Künstler innewohnenden Tätigkeits- und Gestaltungsdranges. Dieses Schaffen ist ebenfalls dem Spiele verwandt, insofern die Freude des Künstlers im Schaffen selbst, also in der Funktion liegt. Dabei bleibt es aber nicht lange. Wenn einmal die Kultur so weit entwickelt ist, daß das Bedürfnis nach ästhetischem Genuß bei vielen Menschen vorhanden ist, dann kann und darf dem Künstler die rein individuelle, nur für ihn vorhandene Freude an der Betätigung seines Schaffensdranges nicht mehr genügen. Er ist dazu berufen, anderen Freude zu machen und so das Glück der Menschheit zu vermehren. Seine Tätigkeit ist nun nicht mehr bloßes Spiel, sie wird vielmehr eine ernste soziale Arbeit, die für die Entwicklung der Kultur in hohem Grade bedeutsam ist:

> Der Menschengeist in sonnigern Bezirken
> Will nicht nur tätig sein, er will bewirken.

Aber um wirken zu können, genügt es für den Künstler nicht mehr, sich blind seinem Schaffensdrang hinzugeben. Er muß jetzt lernen. Die auf einer langen Kunstübung beruhende, mitunter schwierige Technik seiner Kunst muß er sich anzueignen suchen. Er fühlt sich verpflichtet und gedrängt, die großen Meister seines Faches zu studieren, um die Mittel kennen zu lernen, durch die es erfahrungsgemäß gelingt, Funktionslust bei den Genießenden zu wecken. In seinen Vorstellungskreis tritt das Publikum ein, für welches seine Werke bestimmt sind.

Dadurch aber, daß zum Verständnis der meisten Kunstwerke die Kenntnis des Publikums gehört, für das

sie bestimmt waren, wird das Werk des Künstlers zu einer kulturgeschichtlichen Tatsache. Man sucht deshalb jetzt die Künstler vergangener Perioden aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und so hat sich eine historische Ästhetik herausgebildet, die viel Aufklärung gebracht, manches Mißverständnis beseitigt und zur intimeren Kenntnis der Künstler und Dichter viel beigetragen hat. Bisweilen wird allerdings durch allzu einseitiges Festhalten an dem historischen Gesichtspunkt der Blick für das allgemein Menschliche, für das Ewige im Kunstwerk getrübt. Der Künstler schafft nämlich nicht bloß für sein Volk und seine Zeit. Wie *Thukydides* von seinem Geschichtswerk, so darf der große Künstler von den Gebilden seiner Phantasie behaupten, sie seien ein Besitztum für die Ewigkeit (κτῆμα ἐς ἀεί) und nicht bloß ein Schaustück für den Augenblick (ἀγώνισμα ἐς τοῦ παραχρῆμα).

Ein solcher Künstler löst in uns nicht bloß eine vorübergehende Funktionslust aus, sondern versteht es auch, in unserem Herzen eine dauernde Liebe wachzurufen für die Gestalten, die er geschaffen hat. Aus dieser Liebe aber strahlt, wie vorhin bemerkt wurde, eine lebendige, gefühlswarme und innige Schönheit auf sein Kunstwerk zurück, und diese zu erzeugen, ist des Künstlers letztes und höchstes Ziel.

Das künstlerische Schaffen ist also zunächst Spiel als Betätigung des Schaffensdranges und wird im Laufe der Kulturentwicklung zur ernsten sozialen Arbeit, die sich die Vermehrung des Menschenglückes zum Ziele setzt. In seiner höchsten Vollendung ist aber das künstlerische Schaffen eine Art von Liebeswerbung. Wenn wir die Liebeswerbung des Künstlers erhören, dann erscheint uns sein Werk im tiefsten und wahrsten Sinne des Wortes schön. *Homer* wirbt um Liebe für Achill und

Odysseus, *Raffael* für die göttliche Madonna, *Shakespeare* nicht nur für den philosophierenden Dänenprinzen und für den unglücklichen König Lear, sondern auch für Falstaff, diesen Abschaum der Gemeinheit, den der göttliche Humor unserem Herzen näherbringt.

Wenn es aber dem Künstler gelingen soll, in uns Funktionslust auszulösen und Liebe wachzurufen, dann muß in ihm etwas von dem schöpferischen Odem wohnen, der seinen Gestalten den Geist des Lebens einzuhauchen vermag. Das Lebendige lebendig darzustellen, diese Aufgabe ist allen Künstlern gemeinsam. Das Lebendige aber an den Menschen und Dingen in unserer Umgebung, das Lebendige an den Vorgängen der Gegenwart und der Geschichte, das ist das, was in uns Leben weckt, was uns zu entsprechenden Reaktionen veranlaßt. Dieses Lebendige ist nichts anderes als das Charakteristische an den Dingen, das, was sie zu dem macht, was sie sind und was sie für uns bedeuten, und das ist das Typische an ihnen. Die typische Vorstellung ist, wie ich anderswo*) gezeigt habe, unmittelbar aus dem Lebensbedürfnis entstanden. Das biologisch Bedeutsame an den Dingen zwingt uns, die Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, und so wird das Typische vieler gleichartiger Dinge zu einer Einheit zusammengefaßt. Wir sehen dieses Typische in jedem Einzeldinge und richten danach unser Verhalten ein. Der Künstler muß nun in noch höherem Grade als jeder Mensch die Fähigkeit besitzen, im Individuellen das Typische zu sehen und darzustellen. Die Gestalten des Künstlers sind für uns immer Typen, auch wenn sie ganz den Eindruck wirklicher Personen in uns hervorrufen. Gretchen in Goethes Faust ist so anschaulich und so individuell dargestellt,

*) Lehrbuch der Psychologie, 3. Aufl., S. 97ff.

daß wir ihre Lebensgeschichte schreiben könnten. Trotzdem lebt sie in unserer Vorstellung als der Typus des Mädchens, das sich liebevoll hingibt und verlassen wird. Dem König Lear streifen wir das Königsgewand ab und übrig bleibt nur der Vater, für den zärtliche Worte mehr bedeuten als Cordelias »Lieben und Schweigen«. Weil aber in jedem Vater ein Stück vom König Lear steckt, deshalb verliert *Shakespeares* Dichtung nie ihre Wirksamkeit.

Wie sehr das Typische zum Wesen der künstlerischen Darstellung gehört, das sieht man am deutlichsten, wenn der Gegenstand der Darstellung ein in der Wirklichkeit nur einmal vorhandenes Objekt, eine historische Persönlichkeit, eine ganz bestimmte Landschaft oder ein einzelner Mensch aus der Umgebung des Künstlers ist. Auch in der Darstellung des Individuellen muß der Künstler, um ästhetisch zu wirken, das Typische, das Charakteristische, das wirklich Lebendige an dem Einzelobjekt herausfinden und zum Ausdruck bringen.

Das Typische, das jeder künstlerischen Darstellung eigen ist, bringt nun die Kunst in einen eigenartigen Zusammenhang mit unserer Erkenntnistätigkeit und mit der Wissenschaft.

Die typische Vorstellung ist, wie wir oben (S. 90) gehört haben, in der Erkenntnisentwicklung eine Vorstufe des abstrakten Begriffes. Da nun die Kunst ihrem Wesen gemäß typische Vorstellungen hervorzurufen geeignet ist, die bei voller lebendiger Anschaulichkeit doch auch den Charakter des Repräsentativen, des Allgemeinen an sich tragen, so übernimmt die künstlerische Darstellung oft die Aufgabe, wissenschaftliche Erkenntnisse, die mit Begriffen arbeiten, in anschaulichen Bildern darzustellen. Der abstrakte wissenschaftliche Begriff verwandelt sich unter der Hand der Kunst in eine lebendige, gefühlswarme und an-

schauliche Vorstellung, die wir dann oft mit dem vieldeutigen Namen einer Idee bezeichen. Die platonischen Ideen sind nichts anderes als Begriffe, die der künstlerische Geist des tiefen und genialen Denkers zu anschaulichen Vorstellungen verkörpert hat. Eben deswegen konnte *Plato* auch an die selbständige Existenz dieser künstlerischen Denkgebilde glauben und sie zu wirkungsvollen Urbildern der Dinge erheben.*) Auch *Hegels* Gedanke, daß das Schöne sich bestimme als »das sinnliche Scheinen der Idee« (*Hegels* Werke, X, 1, 141), und daß das Schöne als Träger der Idee mit dem Wahren identisch sei, wird verständlich, wenn man dabei an den typischen Charakter jeder künstlerischen Darstellung denkt. Am tiefsten aber und zugleich am klarsten scheint mir *Schiller* den auf der typischen Vorstellung beruhenden Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft erfaßt zu haben, wenngleich sein Gedanke, der Schönheitssinn habe den Erkenntnistrieb erst hervorgerufen, sich nicht festhalten läßt (siehe oben S. 162). Vorahnend eilt die künstlerische Phantasie oft der Wissenschaft voraus und bahnt ihr den Weg:

Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahnend schon empfand?

Wenn aber die Wissenschaft ihren eigenen Weg geht und durch mühsames Forschen und strenges Denken der Natur ihr Geheimnis abgerungen und die Gesetze des Geschehens ergründet hat, dann ist es wieder Sache des Künstlers, die Arbeit des Denkers zu krönen und zur Vollendung zu bringen. Was die Wissenschaft in

*) Wenn *Natorp* in seinem Buche über die platonische Ideenlehre die Idee als das Gesetz betrachtet, so verkennt er meines Erachtens den ästhetischen und künstlerischen Untergrund, auf dem *Platons* Lehre erwachsen ist.

trockenen Formeln und in toten Begriffen ihren Jüngern verkündet, das muß erst die Kunst durch ihre Bilder beleben, damit alle Menschen die abstrakte Wahrheit in konkreter Anschaulichkeit vor sich sehen und sie in ihr Herz aufnehmen können.

»Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein.«

In noch innigeren Zusammenhang aber ist die Kunst seit jeher mit der Religion getreten. Im griechischen Altertum nicht minder als im Mittelalter und in der Neuzeit hat die Kunst ihre liebewerbende Kraft in den Dienst der Religion gestellt. Der Zeus des *Phidias*, der Moses *Michel-Angelos*, die vielen herrlichen Dome, *Raffaels* Madonnen und *Lionardos* Abendmahl sind die großartigsten und innigsten Liebeswerbungen für die Gestalten des religiösen Glaubens. Aber auch dadurch, daß die Kunst reine, begehrungslose Freude in uns wachruft, erhebt sie uns über die Alltagsstimmung und erhöht unsere Disposition zur Andacht und innerlichen Frömmigkeit. Deshalb spielt besonders die Musik im religiösen Kultus eine so große Rolle.

Nicht so ganz klar hingegen ist der oft besprochene Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik oder richtiger zwischen Kunst und Sittlichkeit.

Wenn von der veredelnden Wirkung der Kunst gesprochen wird, so ist dies, wie wir gleich sehen werden, in gewissem Sinne berechtigt, aber keineswegs so, daß der Kunst die Aufgabe zufiele, die Tugend schön, das Laster häßlich darzustellen. Das Lebendige und Lebensvolle in der Natur und in der Menschenwelt sucht der Künstler zu

erfassen und darzustellen, und wo es ihm gelingt, das volle Menschenleben zu packen, da wird sein Werk für uns interessant. Rohe Kraft, ungebändigte Leidenschaft, ja selbst gemeinen Eigennutz vermag der große Künstler so vor uns hinzustellen, daß seine Vorführung in uns die lebhafteste Funktionslust weckt. Nie und nimmer braucht der Dichter danach zu fragen, wie die landläufige Moral seine Charaktere beurteilt. Wo er zu engherzig danach fragt, da verliert seine Darstellung nur zu leicht den künstlerischen Wert. *Shakespeares* Richard der Dritte und noch mehr sein Falstaff sind deutliche Beweise dafür, daß das ästhetische Genießen von sittlichen Werturteilen unabhängig ist. Die falsch verstandene Lehre des *Aristoteles* von der tragischen Schuld hat lange genug über den wahren Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen getäuscht. Niemals kann die Kunst dadurch veredelnd wirken, daß sie in irgendeiner Form Moral predigt.

Trotzdem aber besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Kunst und Sittlichkeit. Das ästhetische Genießen ist reine, begehrungslose Freude, und indem der Künstler uns zum Erleben solcher Freude Gelegenheit gibt, entrückt er uns auf eine Zeitlang den egoistischen Regungen des Alltagslebens und hebt uns für eine Weile über uns selbst empor. So lange wir im Zauberbanne des Künstlers stehen, hat in unserer Seele das rein Menschliche die Herrschaft inne. Nichts Kleines und Niedriges findet da Raum im Herzen, wir sind emporgewachsen und befinden uns auf dem Wege zur inneren Freiheit. Durch diese befreiende und läuternde Wirkung, die von jedem wahren Kunstwerk ausgeht, muß allmählich ein höherer Standpunkt erklommen werden. Wenn wir oft Gelegenheit haben, uns an Kunstwerken zu erfreuen, so lernen wir andere Vergnügungen verschmähen, die mehr die rohen und niedrigen Instinkte wecken. Deshalb ist die jetzt

mit Recht befürwortete künstlerische Erziehung der Jugend von großer Bedeutung auch für die sittliche Entwicklung der künftigen Generation. Indem wir unseren Kindern Gelegenheit bieten, sich an Kunstwerken zu erfreuen, erschließen wir ihnen nicht nur eine reiche Quelle reinen Glückes, sondern wir bewahren sie auch vor verderblichen Genüssen. »Interest, unde quis gaudeat«, sagt sehr treffend der heil. *Augustinus*. Es ist nicht gleichgültig, wo man seine Freuden sucht. Die Kunst aber läßt den Menschen Freuden finden,

> Die seine Gier nicht in sein Leben reißt,
> Die im Genusse nicht verscheiden.

Nicht durch Moralpredigen wirkt die Kunst veredelnd, wohl aber dadurch, daß sie unsere Freude läutert und unsere Teilnahme für alles Menschliche erhöht.

Die Ästhetik wurde oben (S. 160) als Philosophie des Fühlens bezeichnet. Das Fühlen tritt aber am reinsten in den Funktionsgefühlen auf, weil diese ohne Einfluß auf das Begehren bleiben. Die Philosophie des Fühlens hat nun zu zeigen, welche Bedeutung dem reinen Fühlen für das Seelenleben des Menschen und für die menschliche Kultur zukommt. Sie hat sich aber auch mit den Objekten zu beschäftigen, welche geeignet sind dieses reine Fühlen auszulösen. Unsere genetische und biologische Betrachtung hat nun gezeigt, wie sich aus dem Funktionsbedürfnis das ästhetische Genießen als Funktionslust entwickelt. Aus dieser Funktionslust entsteht dann zuweilen jene innige Liebe zu den Gestalten des Künstlers, eine Liebe, welche in Verbindung mit der Funktionslust die Quelle der Schönheit ist. Die ästhetischen Urteile, die durch diese Gefühle ausgelöst werden, enthalten neben dem subjektiven auch einen objektiven Faktor, den zu erforschen eine wichtige Auf-

gabe der Ästhetik bildet. Durch diese Betrachtungsweise wurde aber auch das Schaffen des Künstlers in seinen Hauptzügen verständlicher gemacht. Damit sind die Ziele einer wissenschaftlichen Ästhetik gezeigt und zugleich die Wege gewiesen, auf denen wir hoffen dürfen durch emsige Arbeit zu einer Philosophie des Fühlens zu gelangen, die nicht nur dem ästhetisch empfindenden Subjekt, sondern auch dem ästhetisch wirkenden Objekt seine Stelle und seine Bedeutung im Universum anweist, im Universum, von dem der Mensch nur ein winziger Teil ist, aber ein Teil, dem das Streben innewohnt, das Ganze, dem er angehört, zu begreifen, zu bewundern und zu lieben.

Literatur.

Fr. Vischer, Ästhetik. 3 Bände. 1846—1858. (Im Geiste *Hegels*, sehr reich an feinsinnigen Beobachtungen.)

M. Carriere, Ästhetik. 2 Bände. 1859, 3. Aufl. 1885.

— — Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwicklung und die Idee der Menschheit. 5 Bände. 1863—1873, 3. Aufl. 1876 ff.

R. Zimmermann, Ästhetik. 2 Bände. 1858 ff. (Der erste enthält die Geschichte der Ästhetik; das im zweiten Bande niedergelegte System der Ästhetik ruht auf *Herbart*scher Grundlage.)

G. Th. Fechner, Vorschule der Ästhetik. 2. Aufl. 1897.

Joh. Volkelt, Ästhetische Zeitfragen. 1894.

— — Ästhetik des Tragischen. 1896.

— — System der Ästhetik. 1. Band 1905.

K. Groos, Der ästhetische Genuß. 1902.

— — Die Spiele der Tiere. 1896.

— — Die Spiele der Menschen. 1899.

H. v. Stein, Die Entstehung der neueren Ästhetik. 1886.

— — Vorlesungen über Ästhetik. 1897.

H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik. 1889.

Jonas Cohn, Allgemeine Ästhetik. 1901.

Th. Lipps, Grundlegung der Ästhetik. 1903. (Wichtig wegen der gründlichen Darlegung des Prinzips der »Einfühlung«.)

Benedetto Croce, Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks. Übersetzt von *Karl Federn*. 1905. (Enthält eine sehr beachtenswerte Geschichte der Ästhetik.)

Max Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1906.

Konrad Lange, Das Wesen der Kunst. 1902. (Gründet das ästhetische Genießen auf »Selbstillusion«.)

W. Wundt, Völkerpsychologie. II. Band, 1. Teil. Mythus und Religion. 1905. (Enthält eine sehr gründliche psychologische Analyse der Phantasie und eine Entwicklungsgeschichte der Kunst.)

Wilhelm Scherer, Poetik. 1888. Unvollständig, jedoch reich an wertvollen Anregungen.

W. Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik. 1887 in: Philosophische Aufsätze zum 50jährigen Doktorjubiläum *Eduard Zellers*.

A. v. Berger, Dramaturgische Vorträge. 1890.

— — Zur Katharsisfrage in *Th. Gomperz'* Übersetzung der »Poetik« des *Aristoteles*. 1897.

M. Burckhard, Ästhetik und Sozialwissenschaft. 1895. (Hier wird die Kunst ebenfalls mit dem Liebesleben und mit der Entwicklungslehre in Zusammenhang gebracht.)

Josef Popper, Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung. 1886.

Sechster Abschnitt.

Ethik und Soziologie.

§ 37. Gegenstand und Aufgabe der Ethik.

Gegenstand der Ethik oder Moralphilosophie sind die menschlichen Handlungen, soweit sie der sittlichen Beurteilung unterliegen. Diese Beurteilung hat aber nicht den äußeren Hergang der Handlung, sondern die ihr zugrunde liegenden Motive, die dabei zutage tretende Willensrichtung und Gesinnung zum Gegenstande. Man könnte demnach die Ethik auch die Philosophie des Wollens nennen.

Die Aufgabe der Ethik ist eine mehrfache. Es gilt zunächst die psychologischen Gesetze zu erforschen, nach denen wir tatsächlich fremde und eigene Handlungen moralisch beurteilen, d. h. billigen oder mißbilligen. Eine solche Untersuchung des Ursprunges und der Entwicklung der moralischen Beurteilung wäre eigentlich die grundlegende Vorarbeit zu einer wissenschaftlichen Ethik. Diese Aufgabe ist einerseits psychologischer, anderseits historischer Natur. Durch genaue psychologische Analyse dessen, was in uns vorgeht, wenn wir eigene oder fremde Handlungen moralisch beurteilen, müßte die psychologische Grundlage für die Sittenlehre geschaffen werden. Diese Arbeit müßte, wie wir dies als allgemeine Aufgabe der Psychologie bezeichnet haben, nicht

nur analytisch, sondern auch genetisch und biologisch durchgeführt werden. Der Ursprung der moralischen Beurteilung und des dieser zugrunde liegenden sittlichen Gefühles, sowie die Bedeutung dieser Vorgänge für die Erhaltung des Individuums und der Gattung müßten aufgezeigt werden.

Da es nun aber schon dem oberflächlichen Betrachter auffallen muß, daß dieselben Handlungen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden beurteilt werden, daß die eine Zeit oft dasselbe schätzt und bewundert, was die andere verabscheut, und daß namentlich die Intensitätsunterschiede der moralischen Mißbilligung so außerordentlich bedeutend sind, so erwächst der wissenschaftlichen Ethik die äußerst schwierige und langwierige Aufgabe, die moralische Beurteilung von den niedrigsten Kulturstufen an geschichtlich zu verfolgen, um vielleicht die Gesetze ihrer Entwicklung kennen zu lernen.

Wir bemerken schon hier, daß dieser historische Teil der Ethik noch kaum in Angriff genommen ist und daß hier ein weites Feld für fruchtbare, sehr verdienstliche und auch sicheren Erfolg versprechende wissenschaftliche Arbeit vorliegt, welche namentlich zu monographischen Untersuchungen reichen Stoff liefert.*)

Erst wenn durch psychologische und historische Untersuchungen das Material gesammelt und verarbeitet vorliegt, kann mit Aussicht auf Erfolg die weitere Aufgabe der Ethik gelöst werden, die meist als die wichtigste betrachtet wird. Die Ethik hat nämlich auch Normen aufzustellen für das menschliche Handeln, welche zu Grundsätzen werden sollen, nach denen wir unser Handeln einrichten, und die namentlich in den so

*) Vgl. *Jerusalem*, Wahrheit und Lüge. Deutsche Rundschau, November 1898, wiederabgedruckt in »Gedanken und Denker«, S. 26ff.

häufigen Fällen der Kollision der Pflichten unsere Entscheidung bestimmen sollen. Insbesondere aber sollen diese Normen für die Erziehung der Jugend maßgebend sein. Hier können sie viel leichter zu fruchtbringender Wirkung gebracht werden und zum Fortschritt der sittlichen Entwicklung beitragen. Diese normative Aufgabe der Ethik ist viel früher und in weit ausgedehnterem Maße in Angriff genommen worden als die theoretisch-historische.

Die Ethik oder Moralphilosophie, auch praktische Philosophie genannt, ist demnach die Philosophie des Wollens. Ihre Aufgabe besteht darin, die Gesetze der moralischen Beurteilung zu erforschen und Normen für das sittliche Handeln aufzustellen.

§ 38. Entwicklung der Ethik.

Das Nachdenken über den Menschen und sein Inneres ist jünger als die Spekulationen über die Natur und das Weltall. Deshalb wurde auch die Ethik später ausgebildet als die Metaphysik. Sittliche Mahnungen und Lebensregeln finden sich zwar schon frühe bei Dichtern und verdichten sich in Sprichwörtern, aber darin zeigen sich erst die Anfänge des sittlichen Bewußtseins und noch kein systematisches Nachdenken darüber.

Von dem Atomistiker *Demokrit* ist eine Anzahl ethischer Sentenzen überliefert, allein diese sind teils von zweifelhafter Echtheit, teils entbehren sie des einheitlichen Zusammenhanges. Sicher ist, daß man sich im Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts viel mit der Diskussion ethischer Fragen abgab und namentlich die Gültigkeit der überlieferten Normen in Zweifel zog.

Aus diesem Kreise ging *Sokrates* (469—399) hervor, der Begründer der wissenschaftlichen Ethik. *Sokrates* hat die Philosophie, wie *Cicero* sagt, vom Himmel auf die Erde zurückgebracht und erblickt im Nachdenken über die sittlichen Probleme die einzige würdige Aufgabe der Philosophie. Das Wesen des Sittlichen besteht nach ihm in der klaren Einsicht in das Richtige. Wer diese Einsicht besitzt, der muß danach handeln; wer nicht so handelt, der hat sich noch nicht zur vollständigen Klarheit der Einsicht durchgerungen. Gewonnen wird diese Einsicht durch logische Erörterung der Begriffe des Guten, des Schönen, des Gerechten, des Frommen u. dgl. Das Ergebnis solcher Erörterungen liefert unbedingte Gewißheit für den Denker und macht ihn auf diese Weise ganz unabhängig von der Überlieferung und von der öffentlichen Meinung. An dieser Unabhängigkeit hat *Sokrates* unerschütterlich festgehalten und für sie ist er den Märtyrertod gestorben. Dadurch hat seine Lehre eine solche Kraft erhalten, daß ihre Wirkungen bis heute fortdauern.

Antisthenes, ein Schüler des *Sokrates*, der Begründer der sogenannten zynischen Schule, deren bekanntester Anhänger *Diogenes* ist, erblickt das Wesen der sittlichen Unabhängigkeit in der Bedürfnislosigkeit. Die aus der zynischen Schule hervorgegangenen Stoiker suchen wiederum die sokratische Unabhängigkeit in der Herrschaft der Vernunft über die Affekte. Der Weise stimmt nach der Lehre der Stoiker dem Naturlaufe, an dem er ohnehin nichts zu ändern vermöchte, freudig zu und unterscheidet sich durch diese freudige Zustimmung vom Toren, der sich vergebens dagegen sträubt und in diesem Sträuben seine Seelenruhe verliert. Die stoische Ethik hat stark auf das Christentum eingewirkt und so die Wirksamkeit des *Sokrates* bis auf unsere Zeit fortgepflanzt.

Ein anderer Schüler des *Sokrates*, *Aristipp*, findet die sokratische Unabhängigkeit wieder in der heiteren Seelenstimmung, die sich weder von Leidenschaften noch von Schicksalsschlägen trüben läßt. Diese von *Epikur* weiter ausgebildete Lehre hat in der griechisch-römischen Welt zahlreiche Anhänger gefunden.

Sokrates hatte die ohne Zweifel sehr hohe Bedeutung der Erkenntnis für das sittliche Handeln einseitig überspannt. Diese Einseitigkeit hat *Aristoteles* bemerkt und betont, daß für das sittliche Handeln ebenso die Willenskraft und die Gewöhnung bedeutungsvoll seien. Die Tugend ist nach ihm eine durch Gewöhnung erworbene Willensrichtung. *Aristoteles* hat ferner den überaus wichtigen Gedanken ausgesprochen, daß das Glück nicht in passivem Genusse, sondern in der vernunftgemäßen Tätigkeit der Seele bestehe.

Sokrates' größter Schüler, *Platon*, hat zuerst eine metaphysische Begründung der Ethik versucht. Die Idee des Guten, gelegentlich von *Platon* mit der Gottheit identifiziert, ist der Endzweck alles Seienden und gibt diesem zugleich erst seine reale Wirklichkeit und Bestimmung. Wichtiger jedoch ist in der platonischen Ethik der Gedanke, daß die Gerechtigkeit, die Quintessenz aller Tugenden, erst im Staate zur Vollendung gelange. Das von ihm in diesem Sinne entworfene Staatsideal betont den sozialen Charakter der Ethik und enthält sittliche Forderungen, die heute noch von aktueller Bedeutung sind.

Gemeinsam ist der Ethik des Altertums die als selbstverständlich angenommene Voraussetzung, daß der Zweck des sittlichen Handelns die individuelle Glückseligkeit (Eudaimonia) sei. Die Richtung der Ethik, welche auf diesem Standpunkt Güterlehre ist und nur die Auf-

gabe hat, die Mittel zur Glückseligkeit zu finden, nennt man Eudaimonismus.

Das Christentum hat zunächst die ethischen Grundgedanken des Alten Testamentes in weiteren Kreisen wirksam werden lassen. Diese Ethik des Judentums beruht auf den zwei Grundpflichten der Gottesliebe und der Menschenliebe. Die Gottesliebe verlangt freudigen und unbedingten Gehorsam gegenüber den Geboten und unweigerliche Ergebung in den Willen Gottes. Die Menschenliebe verlangt Gerechtigkeit, Wohlwollen, Güte und werktätige Hilfe für den Nebenmenschen, auch für den Feind. Das Christentum betont nun die Liebespflicht noch stärker und dehnt sie auf die ganze Menschheit aus. Alle Menschen sind Kinder Gottes und darum Brüder. Durch diese Ausdehnung der Liebespflicht auf alle Menschen durchbricht das Christentum die nationalen Schranken des Judentums und bringt den großen, noch lange nicht verwirklichten Gedanken der Weltverbrüderung, den Gedanken einer wirklich humanen, alle Menschen umfassenden Liebespflicht in die Welt.

Zu diesem Gedanken fügt aber das Christentum den von der orphischen Geheimlehre der Griechen (seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr.) vorbereiteten Jenseitsglauben hinzu, von dem sich im alttestamentlichen Judentum nur schwache Spuren finden. Das irdische Leben gilt den Christen der ersten Jahrhunderte nur als Vorbereitung für das wahre Leben nach dem Tode, wo die Seele, befreit von den Schlacken des Leibes, zu Gott eingehen wird. Die Jenseitshoffnung war besonders den Armen und Elenden im römischen Reiche ein willkommener Trost und unter diesen verbreitete sich die neue Lehre mit unglaublicher Raschheit. Für Christus selbst war dieser Gedanke keineswegs mit Weltflucht

und Asekse verbunden. Er lehrte zwar seine Jünger die irdischen Güter gering achten, aber keineswegs galt es ihm selbst als besonders verdienstlich, sich hier auf Erden zu quälen. Seine Reden atmen im Gegenteile volle und warme Lebensfreude. Erst später bildete sich das Gefühl der Sündhaftigkeit jedes Erdenmenschen stärker aus und dieses suchte man durch Fasten und Geißelungen zu bannen. Jedenfalls hat aber die Jenseitshoffnung die Opferfähigkeit der Menschen in hohem Grade erhöht und die Pflicht der Selbstüberwindung wurde durch die Wertschätzung der Askese viel deutlicher zum Bewußtsein gebracht.

Dagegen hat die in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche aufgekommene, von *Augustin* ausgebildete Lehre von der Gnade in anderem Sinne gewirkt. Indem der Mensch für ganz unfähig erklärt wurde, aus eigener Kraft Erlösung zu erwirken, wuchs die Macht der Kirche, der alleinigen Spenderin der Gnade, bald ins Ungemessene. Für den Christenmenschen schien es wichtiger, durch Erfüllung der äußerlichen Zeremonien als durch innere sittliche Läuterung für sein Seelenheil zu sorgen.

Doch das Unabhängigkeitsgefühl des sittlichen Bewußtseins brach sich Bahn. Im Mittelalter suchte *Abälard* eine vom religiösen Dogma unabhängige Ethik zu begründen. Die Reformation verlegt die Quelle der Seligkeit in das Innere des Menschen und verlangt Rechtfertigung durch den Glauben. Freilich wird im späteren Protestantismus auch dieser Glaube auf eine Art von Gnade zurückgeführt, aber die Bewegung der Geister, welche das Sittliche nicht außerhalb des Menschen, sondern in seinem Inneren suchte und es unabhängig von der Tradition auf die menschliche Vernunft gründen wollte, war nicht mehr einzudämmen.

In der neueren Philosophie sind es namentlich englische Denker, welche durch intensive Bearbeitung der ethischen Probleme unsere Einsicht in die Natur und den Charakter des Sittlichen gefördert haben. Im siebzehnten Jahrhundert haben *Locke, Hobbes* und *Shaftesbury,* im achtzehnten die Schotten *Hutcheson, Hume* und *Smith* hier ungemein fruchtbringende Arbeit geleistet. Die Psychologie der moralischen Beurteilung wurde durch tief eindringende Analyse gefördert, die Frage nach dem Ursprung der Sittlichkeit gründlich erörtert, der soziale Charakter des Sittlichen, d. h. seine Beziehungen zum Gesamtwohl entschieden betont, die selbständige Geltung der sittlichen Normen und ihre Unabhängigkeit von religiösen Dogmen meist energisch verteidigt.

In Frankreich haben im siebzehnten Jahrhundert die Anhänger *Descartes'* oder die Cartesianer, vor allem *Malebranche,* eine Metaphysik des Sittlichen zu geben versucht, während die Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts mit Anlehnung an die englischen Denker, besonders an *Locke,* eine erfahrungsmäßige, der materialistischen Philosophie entsprechende Begründung der moralischen Gesetze versuchte, welche diese aus den egoistischen Trieben des Menschen abzuleiten bemüht war.

Spinoza, Leibniz und *Wolff* haben wieder metaphysische Ableitungen der Ethik versucht, wobei jedoch auch für die empirische Erkenntnis des Sittlichen viel Wertvolles gewonnen wurde.

Eine neue Richtung hat *Kant* eingeschlagen, der in seiner Kritik der praktischen Vernunft (1788) das Sittliche in ähnlicher Weise abzuleiten unternahm, wie er es früher in Bezug auf die Erkenntnistheorie mit den Stammformen des Verstandes und der Sinnlichkeit versucht hatte (s. o. S. 57 und 99). Wir tragen, so lehrt

Kant, ein unabhängig von aller Erfahrung gültiges, angeborenes Sittengesetz in uns. Dieses Sittengesetz, das nur allgemeiner, formaler Natur sein kann, nennt *Kant* den kategorischen Imperativ. Dieses gebietet uns, so zu handeln, als ob die Maxime unserer Handlung durch unseren Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte. Nur dann, wenn unser Wille sich diesem Gesetze unterordnet, handeln wir frei und sittlich. Diese Unterordnung muß aber eine von jedem Gefühle freie, gleichsam logische Subsumtion sein, sonst handeln wir aus Neigung, aber nicht aus Pflicht.

Der Gegensatz von Neigung und Pflicht ist seit *Kant* für die moralische Beurteilung maßgebend geblieben. Trotz der allzu schroffen Trennung dieser beiden Motive, die sich weder theoretisch noch praktisch mit dieser Starrheit durchführen läßt, behält *Kants* Ethik immer einen Zug von erhabener Größe.

Die selbständige, von jeder Überlieferung unabhängige Geltung aller ethischen Forderungen, die nur auf das im Menschen selbst wohnende Sittengesetz gegründet ist, tritt noch großartiger bei *Fichte* hervor, der im eigenen Gewissen den absoluten, unfehlbaren Richter über Gut und Böse findet. Die Sittlichkeit ist die eigentliche Aufgabe des Vernunftwesens und diese Aufgabe besteht darin, sich frei und unabhängig zu machen von allem, was nicht selbst Vernunft ist.

Gegenüber dieser im eigenen Gewissen ruhenden Begründung des Sittlichen faßt *Hegel* die Sittlichkeit als Betätigung des objektiven Geistes. Das subjektive Gewissen kann in seinem Urteil über Gut und Böse irren. Über diesem steht die in Familie, Gesellschaft und Staat verwirklichte Sittlichkeit, welche als reale Macht den einzelnen autoritativ bindet. Aber auch die Sittlichkeit als Erscheinungsform des objektiven Geistes ist

nichts Ruhendes, Beharrendes. Jeder Staat hat nur einen beschränkten Anteil an der objektiven Darstellung der Idee der sittlichen Freiheit.

Entkleidet man diese Gedanken *Hegels* des metaphysischen Gewandes, so treten uns daraus wichtige und bleibende Einsichten entgegen: der überindividuelle, d. h. soziale Charakter der ethischen Forderungen, ihre autoritative Verwirklichung im Staate und der Gedanke der steten Entwicklung. Die moderne Ethik hat alle diese Gedanken wieder aufgenommen, ohne sich jedoch dabei des Zusammenhanges mit *Hegel* immer bewußt zu bleiben.

Mehr vom praktischen Bedürfnis ausgehend und mit steter Rücksichtnahme auf die positive Gesetzgebung hat *Jeremias Bentham* in England den sogenannten Utilitarismus begründet, den wir weiter unten (S. 206f.) eingehender würdigen.

Wir übergehen die psychologischen und metaphysischen Lösungsversuche des ethischen Problems, wie sie bei *Beneke, Herbart* und *Schopenhauer* vorliegen, und wenden uns der evolutionistischen Ethik zu, d. h. derjenigen Denkrichtung, welche unter dem Einflusse der *Darwin*schen Entwicklungslehre steht.

Nach *Spencer* und *Darwin* ist es fast unmöglich, ein Stück Geistesleben anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch zu betrachten. *Carneri* hat dieses Prinzip zuerst auf die Ethik angewendet und *Herbert Spencer* in seinen »Principles of Morality« umfassend durchgeführt. Alle neueren Darstellungen der Ethik stehen mehr oder minder auf diesem Boden oder nehmen doch Stellung zu diesen Grundsätzen. Das sittliche Handeln muß als ein Stück Leben aufgefaßt und als eine Bedingung für die Erhaltung des Individuums und der Gattung begriffen werden.

Als Auswuchs dieser Richtung darf man *Friedrich Nietzsche* betrachten, der durch eine Kombination von hellenischer Lebenslust und *Darwin*scher Entwicklungslehre die Züchtung eines höheren Typus Mensch, des Übermenschen, als das zu erstrebende Ziel der Entwicklung ansieht. Alle Opferfähigkeit und Entsagung ist ihm verächtliche Sklavenmoral, der er die uneingeschränkte Entfaltung der Starken als Herrenmoral gegenüberstellt. Diese gebietet, den Schwachen möglichst rasch den Untergang zu bereiten, um den Starken Raum zu rücksichtsloser Entfaltung ihrer Kräfte zu gewinnen. *Nietzsche* hat durch seine glänzende Sprache, seinen psychologischen Tiefblick, wie nicht minder durch seine den egoistischen Trieben und dem jugendlichen Eigendünkel schmeichelnden Grundsätze viele Anhänger gewonnen.

§ 39. Das Problem der Willensfreiheit.

Insofern alles sittliche Handeln aus einem bewußten Willen hervorgeht, ist die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des Willens eine nicht zu umgehende Vorfrage der Ethik.

Es sind darauf zwei entgegengesetzte Antworten gegeben worden. Unser Wille ist frei, sagen die einen, und entscheidet ganz aus eigener Kraft. Zwischen den auf den Willen einwirkenden Motiven treffen wir, d. h. unser Wille, ganz selbständig und unabhängig die Wahl. Der Wille ist nicht durch Ursachen bestimmt oder determiniert, sondern ist selbst und allein die Ursache für unsere endgültige Entscheidung. Diese Richtung heißt Indeterminismus.

Demgegenüber behaupten die anderen: Unsere Willenshandlungen sind ein Glied in der Kette des ganzen Geschehens und daher wie dieses dem Kausal-

gesetze unterworfen. Ein Geschehen, dessen Ursachen nicht in den vorhergehenden Ereignissen vollständig vorhanden wären, ist für uns geradezu undenkbar. Die Annahme eines ursachlosen Geschehens steht mit allen Grundsätzen der wissenschaftlichen Forschung im Widerspruch. Unsere Willenshandlungen sind ein Produkt unserer Organisation, welche durch Abstammung, Erziehung, Tradition und Schicksal vollkommen bestimmt ist. Eine absolute Intelligenz, die den ganzen Gang unserer Entwicklung in allem einzelnen zu übersehen imstande wäre, müßte unsere Entscheidung in jedem Falle ebenso genau und sicher voraus zu berechnen fähig sein, wie unsere Astronomen die Sonnenfinsternisse vorhersagen. Diese Richtung heißt Determinismus.

Der Indeterminismus führt für sich die psychologische Tatsache an, daß wir vor jeder Entscheidung das Gefühl haben, wir könnten auch anders, und nach der Entscheidung, wir hätten auch anders können. Ferner macht der Indeterminismus das ethische Argument geltend, daß wir nur dann für unsere Handlungen die sittliche Verantwortung haben können, wenn diese das Resultat unseres freien Entschlusses sind.

Der Determinismus stützt sich auf die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, auf den Zusammenhang unserer leiblichen und geistigen Organisation und schließlich auf die durch die Statistik wenigstens in gewissem Grade bewiesene Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen, sobald eine genügend große Zahl von Individuen in Betracht gezogen wird.

Die Schwierigkeit des Problems, welches die größten Geister beschäftigt hat und noch beschäftigt, wird wesentlich vermindert, wenn man den Sinn des Wortes »frei« genauer bestimmt. »Frei« in metaphysischem Sinne heißt »außerhalb des Kausalgesetzes stehend«, »frei« in

psychologischem Sinne bedeutet hingegen soviel als »ohne das Gefühl äußeren oder inneren Zwanges«.

Als »frei« in metaphysischem Sinne kann eine Willenshandlung nicht angesehen werden, insofern sie Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung ist und daher wie die gesamte Erfahrung unter der Herrschaft des Kausalgesetzes steht. Um so sicherer ist es dagegen, daß unseren Willenshandlungen das Merkmal der Freiheit in psychologischem Sinne zukommt. Dies wird noch klarer durch folgende Erwägung.

Was wir unser »Ich«, unsere Persönlichkeit nennen, das ist nichts anderes als der tatsächlich vorhandene Zusammenhang unserer psychischen Erlebnisse. Jede Willenshandlung nun, die ein Resultat dieses ganzen Zusammenhanges ist, wird von uns als freie Entscheidung unserer Persönlichkeit empfunden. Wo dagegen eine Vorstellung, ein Gefühl so vorherrscht, daß die anderen Seelenkräfte dadurch an ihrer Betätigung verhindert werden, da handeln wir »unter unwiderstehlichem Zwange«. In der Tat betrachtet ja auch die Rechtswissenschaft die Zurechnungsfähigkeit dann als vorhanden, wenn der Handelnde im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte und somit in der Lage ist, die Tragweite und Bedeutung seines Tuns zu übersehen.

Je reicher nun dieser Zusammenhang ist, desto freier wird jede Entscheidung. Je mannigfaltiger die Beziehungen sind, in die wir die Vorstellung einer auszuführenden Handlung zu bringen vermögen, je mehr Kräfte bei der Entscheidung mitwirken, um so mehr macht die Entscheidung selbst den Eindruck einer sorgsam erwogenen Wahlhandlung. »Bildung macht frei« ist daher ein Satz von tiefer psychologischer Wahrheit.

Jede Handlung also, die aus dem ganzen Zusammenhange unserer psychischen Erlebnisse hervor-

geht, ist unsere eigene Handlung, wir fühlen sie als solche und sind infolge dieses Gefühles auch bereit, ihre Folgen auf uns zu nehmen. Indem wir die Tat wollen, wollen wir zugleich ihre Folgen und damit ist, für die Ethik wenigstens, die Frage erledigt. Jeder ist moralisch verpflichtet, die Verantwortung für das zu tragen, was er im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte getan hat, ohne Rücksicht darauf, ob die Metaphysik den Willen für frei oder unfrei erklärt. Wo aber die geistigen Kräfte unter das normale Maß herabsinken, da hört, juristisch wie moralisch, die Verantwortlichkeit auf.

§ 40. Probleme und Richtungen der Ethik.

Von den eigentlich ethischen Problemen ist zuerst die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen zu nennen. Man hat darauf zwei verschiedene Antworten gegeben. Der Nativismus behauptet, das Sittliche sei eine angeborene Anlage des Menschen. Die Unterscheidung von sittlich gut und böse findet sich bei allen Menschen, wenn auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Handlungen gebilligt, beziehungsweise mißbilligt werden. Eine ausgeprägte Form des Nativismus ist die Ethik *Kants*, wonach sogar das Sittengesetz selbst angeboren ist, und die *Fichtes*, wonach das Gewissen unfehlbar entscheidet. Demgegenüber behauptet der Empirismus, der hier in der Form des Evolutionismus auftritt, das Sittliche sei nicht angeboren, sondern ein Produkt der Entwicklung. Diese Ansicht ist heute die meist verbreitete.

Der Zweck des sittlichen Handelns ist nach der Ansicht der antiken Ethiker, wie bereits (S. 197 f.) erwähnt, die Glückseligkeit des Handelnden. Diese Richtung heißt Eudaimonismus. Ihr gegenüber steht die von *Jeremias Bentham* (1748—1832) in England begründete und dort

wie auf dem Kontinente sehr verbreitete Ansicht, der Zweck des sittlichen Handelns sei der Nutzen der Gesamtheit oder das größte Glück der größten Anzahl. Diese Richtung nennt man Utilitarismus. Endlich gilt manchen Ethikern das Sittliche als Selbstzweck, oder es ist die Vervollkommnung der Menschen, die Erfüllung ihrer Bestimmung das zu erstrebende Ziel. Diese Richtung kann man, weil das Ziel nicht in real vorhandenen, sondern nur in idealen Gütern liegt, im allgemeinen als ethischen Idealismus bezeichnen. Die christliche Ethik ist, insofern sie das Gottesreich zu verwirklichen strebt, religiöser Idealismus, insofern sie auf die Belohnungen im künftigen Leben hinweist, jenseitiger Eudaimonismus.

Die Motive des sittlichen Handelns versuchte eine Reihe von Denkern aus dem Egoismus abzuleiten, während andere wieder ein ursprüngliches Mitgefühl annehmen, wonach Freuden und Leiden der Nebenmenschen mitempfunden werden. Diese Richtung nennt man mit dem von *A. Comte* erfundenen Worte Altruismus (alter = der andere). Egoistisch ist z. B. die Moralbegründung des Altertums, ebenso die der französischen Aufklärung (besonders *Helvetius*). Altruistisch sucht *A. Smith* die sittlichen Gefühle auf Sympathie, *Schopenhauer* noch enger auf das Mitleid zu begründen. Streng altruistisch denken auch *Kant* und *Fichte*. Die neuere Entwicklungsethik nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem sie zeigt, daß den unzweifelhaft ursprünglichen sozialen Gefühlen die egoistische Grundlage nicht gänzlich fehlt.

Was nun die Normen des sittlichen Handelns und ihre Sanktion betrifft, so scheiden sich wieder zwei Richtungen voneinander. Die eine findet die Begründung und die Sanktion der moralischen Vorschriften in uns

selbst (autonome Ethik), die andere sucht sie außer uns (heteronome Ethik). Die autonome Ethik hält die Entscheidung der Vernunft oder des Gewissens für souverän. Je nachdem sie den Vorgang der Entscheidung mehr als Erkenntnis oder mehr als Gefühl ansieht, unterscheidet man innerhalb der autonomen Richtung noch eine Reflexions- und eine Gefühlsmoral. *Sokrates* und *Kant* sind beide autonome Ethiker und beide Anhänger der Reflexionsmoral. *Shaftesbury, Adam Smith* und *Schopenhauer* gehören ebenfalls der autonomen Richtung an, sind aber alle Gefühlsmoralisten. Die heteronome Ethik findet die Begründung der Moralgesetze in einer vom Individuum verschiedenen und unabhängigen Autorität. Als solche kann nun die Religion oder Kirche oder aber auch der Staat gelten. Man kann also noch zwischen einer religiösen und politischen Heteronomie unterscheiden.

Zu diesen Problemen kommt noch die Frage nach dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion und zum Recht hinzu und endlich die Beziehungen des Individuums zur Familie, zum Gemeinwesen und zur ganzen Menschheit. Die Stellungnahme zu all diesen Problemen und Richtungen wird, wie wir dies bei der Behandlung der Erkenntnistheorie und Ästhetik gesehen haben, auch hier durch genetische und biologische Betrachtung erleichtert.

§ 41. Genetische und biologische Ethik.

Dem sittlichen Leben liegen zwei verschiedene psychologische Tatsachen zugrunde. Die eine ist die moralische Beurteilung fremder Handlungen, die sich in den Gegensätzen von Billigung und Mißbilligung bewegt, innerhalb dieser aber vielfache Gradabstufungen aufweist. Die zweite ist das sittliche Ge-

fühl, das wir vor und nach unserer eigenen Willensentscheidung ins uns selbst erleben. Dieses Gefühl äußert sich vor der Entscheidung in einem lebhaften Spiel von Vorstellungen und Trieben, das wir oft als ein Schwanken, ein Hin- und Hergezogenwerden empfinden, nach der Entscheidung in sittlicher Befriedigung oder in Reue, wobei es wieder mannigfache Gradabstufungen gibt. Die psychische Disposition zu diesem sittlichen Gefühl ist das, was man allgemein das Gewissen nennt. Die psychologische Grundlage des sittlichen Lebens bildet also einerseits die moralische Beurteilung, anderseits das Gewissen.

Zwischen diesen beiden psychischen Grundtatsachen besteht zwar ein Zusammenhang, aber durchaus nicht Identität. Es scheint daher richtiger, die beiden gesondert zu untersuchen.

Die moralische Beurteilung ist ein Spezialfall des Phänomens der Wertschätzung. Jede moralische Beurteilung ist Wertschätzung, aber nicht jede Wertschätzung ist moralische Beurteilung. Die psychologische und historische Entwicklung der Wertschätzung ist leider von der wissenschaftlichen Forschung noch nicht mit der wünschenswerten Gründlichkeit untersucht worden. Wir glauben jedoch, daß sich ungefähr folgende Phasen derselben feststellen lassen.

Eine Wertschätzung fremder Handlungen ist ein ziemlich komplizierter psychologischer Prozeß, dessen Analyse nicht ganz leicht ist. Sehen wir z. B. einem geschickten Turner zu, der eine schwere Übung mit großer Gewandtheit und Sicherheit ausführt, so finden wir in der Regel Gefallen daran, d. h. wir erleben Lustgefühle. Diese Lustgefühle dürften ihren letzten Grund in den unwillkürlichen Mitbewegungen unseres Körpers haben, zu denen uns der Anblick der vom Turner aus-

geführten Bewegungen anregt. Ähnliches erleben wir, wenn wir eine hervorragende Kraftprobe eines Athleten mitansehen. Wir heben gleichsam das schwere Gewicht mit ihm und freuen uns über seinen Erfolg. Da wir aber nur Zuschauer sind und die vom Athleten ausgeführten Bewegungen nur nachahmen, also nicht eigentlich ausführen, sondern nur markieren, so fühlen wir natürlich nichts von der wirklichen Anstrengung, das Gewicht drückt uns nicht, und so ist unsere Freude über den fremden Erfolg zwar weniger intensiv, dafür aber reiner, nicht mit den Unlustgefühlen vermengt, die das wirkliche Ausführen der Bewegungen mit sich bringt. Aus der Anstrengung, die wir dem Athleten ansehen, schließen wir ferner, daß große Körperkraft zur Lösung der Aufgabe erforderlich sei, und diese Körperkraft wird nun von uns bewundert. Die primitivste Form der Wertschätzung fremder Handlungen dürfte wohl die Bewunderung fremder **Körperkraft** sein. An der durch die Kraft vollzogenen **Leistung** haben wir weiter kein direktes Interesse. Unser Wohl und Wehe wird davon nicht berührt, ob die schwere Eisenkugel gehoben wird oder nicht.

In *Homers* Iliade werden uns mehrere Fälle solcher Wertschätzung vorgeführt. Diomedes hebt einen Stein auf, den, wie der Dichter sagt, »nicht zwei Männer ertrügen, wie die Menschen jetzt sind, er aber schwang ihn ganz leicht, er allein«. Patroklos nimmt die Waffen des Achill in den Kampf, nur die Lanze nicht, denn die kann niemand unter den Griechen handhaben, nur Achill allein. In beiden Fällen will der Dichter bei seinen Zuhörern Bewunderung für die Körperkraft seiner Helden erregen.

Schon in der Odyssee lernen wir aber eine weiter entwickelte Form der Wertschätzung kennen. Der Riese Polyphemos wird uns im neunten Buche dieses Helden-

gedichtes vorgeführt und wir hören von gewaltigen Kraftäußerungen dieses Ungeheuers. Schließlich zeigt sich aber Odysseus mit seiner Schlauheit dem Zyklopen entschieden überlegen und wir lernen die Kraft des Geistes schätzen, die sich als kluge List und Verschlagenheit kundgibt. Hier freuen wir uns allerdings auch an der durch die geistige Kraft hervorgebrachten Leistung, indem wir es dem Polyphemos gönnen, daß er für die Verspeisung von sechs Gefährten des Odysseus bestraft wird. Allein die Schlauheit des Odysseus wird doch auch vom Dichter und seinen Zuhörern an sich bewundert.

Als zweite Entwicklungsphase der Wertschätzung fremder Handlungen dürfen wir also die Schätzung der Verstandeskraft betrachten. Es verschlägt dabei nichts, wenn diese Verstandeskraft, diese Klugheit, zu List und Betrug, zu Lüge und Täuschung greift, und eben darin zeigt es sich, daß in dieser Art der Wertschätzung noch kein moralisches Moment liegt.

Es gibt noch eine dritte Phase der Wertschätzung, wo nur die Kraft geschätzt wird, ohne Rücksicht auf die dadurch hervorgebrachte Leistung. Die indische Sage weiß von Büßern zu erzählen, »die 1000 Jahre fasten und ebensolange auf einem Fuße stehen«. Götter und Menschen, so wird weiter erzählt, sind ganz starr vor Bewunderung für die Kraft des Büßers. Was hier bewundert wird, ist die Kraft des Willens, die sich in der Hemmung der natürlichen Lebensfunktionen äußert. An der Leistung selbst hat niemand ein Interesse und so liegt auch hier ein Fall von Wertschätzung der Kraft vor.

Wir können somit sagen: An einer fremden Handlung schätzen wir zunächst die darin sich kundgebende Kraft. Dabei wird zuerst die Kraft des Körpers be-

nur in der Willensrichtung das Kriterium des Sittlichen zu erblicken. Nun ist die Betätigung des Willens am fühlbarsten da, wo dieser sich unseren Neigungen und Leidenschaften entgegensetzt und sie überwindet. Diese Selbstüberwindung galt früher und gilt heute noch vielfach als die eigentliche Aufgabe der sittlichen Entwicklung, als an sich verdienstlich, als Selbstzweck. Durch die auf Askese und Weltflucht gerichtete Moral des Urchristentums einerseits, durch die mächtige Entwicklung der Individualität und die hohe Wertschätzung der Persönlichkeit anderseits wird diese Meinung gestützt. Der fromme Christ hofft durch Überwindung und Selbstpeinigung die jenseitige Glückseligkeit, das seiner selbst bewußte und auf seine Kraft pochende Individuum vollständige Unabhängigkeit zu gewinnen.

»Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet«,

sagt *Goethe*, der größte Individualist, der je gelebt.

Dem gegenüber muß die genetisch-biologische Ethik energisch betonen, daß die Selbstüberwindung immer nur ein erziehliches Mittel bleibt, das zwar tüchtig geübt, nie aber als Selbstzweck hingestellt werden soll. Die freudige Hingabe des einzelnen an die Zwecke des Gesamtwohles ist sozial wirksamer und steht deshalb auch ethisch höher. Die Selbstüberwindung als Selbstzweck führt zur Lähmung, die freudige Hingabe an die sozialen Aufgaben zur Steigerung der sittlichen Kräfte.

Das Gewissen ist öfter und eingehender untersucht worden als die moralische Beurteilung, aber noch immer gehen die Ansichten über seine Entstehung auseinander. Da religiöse Vorstellungen sehr häufig ein Element des Gewissens bilden, hat man geglaubt, daß die Quelle des Gefühles moralischer Verpflichtung über-

haupt in der Religion zu suchen sei. Dem widerspricht aber die unzweifelhaft erwiesene Tatsache, daß religiöse Vorstellungen und Gefühle in den Anfangsstadien der Entwicklung, wie sie uns bei primitiven Naturvölkern vorliegen, mit Sittlichkeit gar nichts zu tun haben.*) Der Wilde fürchtet den Dämon, dem er die betreffende Naturkraft zuschreibt, er will ihn sich günstig stimmen, damit er ihm nicht schade. Es sind rein egoistische Motive, die sein Handeln bestimmen. Erst später werden die religiösen Vorstellungen und Gefühle infolge des entwickelten moralischen Sinnes geläutert und die Götter, die anfangs nur schädliche und förderliche Naturkräfte oder Seelen Verstorbener waren, zu Wächtern der sittlichen Weltordnung erhoben. Das Gewissen aber entsteht ebenso wie die moralische Beurteilung aus sozialen Elementen, d. h. unsere Entscheidungen werden durch den Gedanken beeinflußt, daß unser Tun von Seite unserer Stammes-, Geschlechts- und Staatsgenossen Billigung oder Mißbilligung erfährt.

Zur Zeit der Menschenherde wird sich das Gewissen wohl nur geltend machen als Gefühl der Gebundenheit an den Gesamtwillen, wie dieser in Religion und Sitte zum Ausdruck gelangt. Sowie sich aber in fruchtbarer Kulturarbeit aus der Herde die Persönlichkeit herausarbeitet, sowie selbständiges Denken und

*) Gegen diese von den Vertretern der vergleichenden Religionsgeschichte bisher festgehaltene Ansicht ist jüngst *Leopold von Schroeder* aufgetreten. In einem Aufsatze »Wesen und Ursprung der Religion. Ihre Wurzeln und deren Entfaltung« (in dem Sammelwerke »Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion«, München 1905, S. 1—39) sucht er zu beweisen, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen auch bei vielen primitiven Völkern verbreitet ist. *Schroeder* glaubt eine neue Wurzel der Religion gefunden zu haben, in der das ethische Element gleich von Anbeginn enthalten ist. Vgl. *Jerusalem*, »Gedanken und Denker«, S. 178 und 282.

Überlegen auch gegenüber der Überlieferung Platz greift, da entwickelt sich auch das Gewissen zu selbständigem, reichem Leben.

Der Gesamtwille hat die Förderung des Gemeinwesens zum Ziel, allein es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß die jeweiligen Führer die richtigen Mittel zu diesem Zweck zu wählen wissen. Auch das muß vorkommen, daß Einrichtungen, die vorzeiten nützlich und notwendig waren, mit der Zeit überflüssig, ja schädlich werden. Das reich entwickelte, selbständige Individuum wird nun in solchen Fällen finden, daß der Gesamtwille, d. h. die Summe der bestehenden Einrichtungen und Gesetze das Wohl der Gesamtheit nicht fördert, sondern schädigt. Indem nun die Macht des Bestehenden trotzdem eine bedeutende bleibt und mit einer gewissen Zähigkeit sich erhält, entstehen zahlreiche Konflikte, die wieder ihrerseits das Nachdenken über die moralische Verpflichtung anregen und so das sittliche Leben immer reicher gestalten.

Das Individuum glaubt kraft seiner Einsicht selbständig über Recht und Unrecht entscheiden zu können und unterwirft die Überlieferung selbst, die religiösen und politischen Einrichtungen einer moralischen Beurteilung. Diese besonders von *Sokrates* verteidigte Selbstherrlichkeit der Vernunft in sittlichen Fragen erweckt dann die Meinung, als gäbe es ein absolutes Gutes, welches unabhängig bleibt von seinen Wirkungen auf das Gesamtwohl. Dies ist aber sicher eine Täuschung. Der letzte Grund dafür, daß man etwas für gut hält, kann doch immer nur der sein, daß dadurch die Menschheit gefördert, ihr Leben inhaltsreicher und glücklicher wird.

Das Gewissen aber nimmt im Laufe der Entwicklung zweierlei Formen an, die *Paulsen* zuerst erkannt hat.

Das soziale Gewissen ist diejenige psychische Disposition, die uns davon abhält, das Gesamtwohl zu schädigen. Das individuelle Gewissen hingegen treibt uns, auf dem unserer Eigenart gemäßen und von uns als richtig erkannten Wege auszuharren und die Gesamtheit nach Kräften zu fördern. Das Sittliche ist also ein Produkt des Zusammenlebens der Menschen und seinem Wesen nach sozialer Natur. Aber erst durch die aus dem Zusammenleben sich mit Notwendigkeit ergebende Entwicklung des Individuums, erst durch die Entstehung selbständiger, ein reiches Eigenleben führender Persönlichkeiten gelangt das Sittliche zu voller Entfaltung.

Das selbständig gewordene Individuum unterliegt leicht der Täuschung, daß es die Quelle der Erkenntnis und des Glückes in sich allein habe und daß die Entfaltung seiner Fähigkeiten nicht Mittel zu höheren Zwecken, sondern Selbstzweck sei. Der soziale Gedanke gelangt aber schließlich doch zum Siege und lehrt uns, daß wir unsere in Jahrtausende langem Befreiungskampfe erworbenen reichen Mittel nicht besser und nicht beglückender anwenden können, als indem wir sie in den Dienst der Menschheit stellen.

Aristoteles hat den tiefen Gedanken zuerst ausgesprochen, daß das Glück in der Tätigkeit liege. Die moderne Psychologie bestätigt diese Wahrheit in vollem Maße. Nicht im passiven Genusse, sondern einzig und allein in erfolgreicher Betätigung seiner Kräfte liegt das Glück des Menschen. Nirgends aber kann das Individuum seine Kräfte intensiver und erfolgreicher betätigen, nirgends einen weiteren Spielraum für diese finden als in gemeinnütziger Arbeit.

In diesem hohen Ziele fallen dann Eudaimonismus, Utilitarismus und ethischer Idealismus zusammen und der Unterschied der Richtungen ist aufgehoben. Ebenso

vereinigt die genetisch-biologische Betrachtung den Egoismus und Altruismus, weil eben das Streben für das Gesamtwohl mit dem eigenen Glücke zusammenfällt.

In bezug auf die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen führt unsere Betrachtung zum entschiedenen Evolutionismus, weil uns ja das Sittliche als das höchste Entwicklungsprodukt erscheint.

In der Frage der Begründung der sittlichen Normen gelangen wir ebenfalls zu einer Vereinigung der Gegensätze. Unser Sittengesetz ist autonom, soweit die Menschheit, heteronom, soweit der einzelne in Betracht kommt. Dem Individuum steht die Gesamtheit als Autorität gegenüber, vor der es sich zunächst gezwungen beugt, um sich dann freiwillig als ihren Teil zu fühlen und in ihrem Dienste sein eigenes Glück zu finden.

Was das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion betrifft, so ergibt die genetisch-biologische Betrachtung mit aller Sicherheit, daß die Sittlichkeit unabhängig von der Religion entstanden ist und daß ihre Forderungen unabhängig von jedem religiösen Dogma Geltung haben. Nicht weil eine Handlung gottgefällig ist, ist sie sittlich, sondern sie ist deshalb gottgefällig, weil sie sittlich ist. Diesen Satz hat nicht bloß *Platon* im Gespräch Euthyphron verteidigt, sondern auch strenggläubige Theologen wie *Thomas von Aquino* haben seine Richtigkeit zugegeben.

Trotzdem besteht durch lange Zeiträume hindurch ein enger Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit. Die aus sozialen Bedürfnissen hervorgegangenen sittlichen Normen werden als religiöse Pflichten aufgefaßt und erhalten dadurch eine tröstliche Wärme, welche ihnen kühle Vernunft nicht geben kann. Wenn die Religion sich in den Dienst der sozialen Arbeit stellt,

dann kann sie auch heute noch ungemein segensreich wirken. Verdankt sie doch ihre Läuterung von grobem Anthropomorphismus und Egoismus nur sittlichen Erwägungen und Gefühlen.

Die Religion ist aber nicht bloß eine Summe von Vorschriften, sie ist in noch höherem Grade Weltanschauung und zwar metaphysische Weltanschauung. Auch hier berührt sie sich insofern mit der Ethik, als deren Normen den Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechtes zur Voraussetzung haben. Dieser Glaube kann allerdings aus der Erfahrung abstrahiert werden, erhält aber erst dann die wünschenswerte Festigkeit, wenn er aus einer harmonischen Weltanschauung fließt. Zu einer solchen Weltanschauung gehört aber, wie wir dies oben (S. 155 f.) dargetan haben, die Annahme eines mächtigen Willens, der als letzte Quelle der Natur- und Sittengesetze zu betrachten ist.

Auf dem Wege genetisch-biologischer Betrachtung ist es auch möglich, zu Normen zu gelangen, welche dem menschlichen Handeln die Ziele zeigen und in zweifelhaften Fällen die Entscheidung erleichtern.

Familie, Gemeinwesen, Staat und Menschheit bezeichnen die engeren und weiteren Gebiete der sittlichen Tätigkeit. Auf der Familie ruht die Gemeinde und der Staat. Ein inniges Familienleben ist unerläßliche Bedingung für das Gedeihen des Staates. Eben deshalb ist es Pflicht, das Gefühl der Zusammengehörigkeit in der Familie zu pflegen und für deren Wohl zu sorgen. Die Interessen des Staates verlangen aber nicht selten ein Aufgeben der Familienpflichten. Der Beamte und der Soldat darf sich durch die Sorge um Weib und Kind an der Erfüllung seiner Berufspflichten nicht hindern lassen. Die patriotischen Pflichten haben im allgemeinen

gegenüber den Familienpflichten die stärkere Verbindlichkeit.

Schwieriger wird es sein, die Pflichten gegen den Staat gegenüber denen, welche uns die ganze Menschheit auferlegt, abzugrenzen. Die mächtige Entwicklung des Individuums hat hier den Begriff der Menschenwürde gezeitigt und die Pflichten gegen die Menschenwürde uns ins Herz gelegt. Es wird aber wohl noch lange dauern, bis diese Pflichten sich so tief werden eingelebt haben, daß sie sowohl im Kriege der Kulturstaaten als auch im Verkehr zivilisierter Nationen mit weniger kultivierten Völkern überall die Richtschnur des Handelns werden.

Überhaupt kann in der gegenwärtigen Gesellschaft immer nur von einem Kompromiß zwischen Kriegsmoral und Friedensmoral die Rede sein.

Die Möglichkeit der Erfüllung aller sittlichen Pflichten hängt aber nicht nur von dem guten Willen des einzelnen, sondern in hohem Grade von der Gesellschaftsordnung ab, innerhalb deren der einzelne lebt. Die wissenschaftliche Ethik hat deshalb auch die Aufgabe, die Gesellschaftsordnung daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie die Erfüllung der ethischen Aufgaben ermöglicht, d. h. mit anderen Worten, in welchem Grade die Gesellschaftsordnung den wahren Lebensbedingungen angepaßt ist. Damit mündet aber die Ethik in die Lehre von den Entwicklungsgesetzen der menschlichen Gesellschaft oder in die Soziologie.

§ 42. Soziologie und Philosophie der Geschichte.

Die Soziologie ist die jüngste der philosophischen Wissenschaften und noch heute als solche nicht allgemein anerkannt. Ihr Gegenstand ist der Mensch als

soziales Wesen. Ihre Aufgabe besteht darin, das Zusammenleben der Menschen zu untersuchen, die Formen aufzuzeigen, in denen dasselbe zur Erscheinung kommt, und dann das Neben- und Ineinander sowie das Nacheinander dieser Formen in ihrem gesetzlichen Zusammenhange zu erforschen.

Begriff und Name dieser Wissenschaft sind erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vom französischen Denker *August Comte* geschaffen worden, allein der Gegenstand wurde schon frühe philosophisch bearbeitet. *Platon* hat in seinen zwei Staatsidealen, von denen namentlich das zweite bis in alle Einzelheiten ausgeführt ist, den ethischen Zweck des Staates, wie er sich ihn dachte, dargestellt und dabei Geisteswaffen geschmiedet, mit denen die heutigen Vorkämpfer sozialer Gerechtigkeit mit Vorliebe operieren. *Aristoteles* hat in ungemein feinsinniger Weise die zu seiner Zeit bestehenden Staatsformen kritisch untersucht. Er betrachtet den Staat als ein Naturprodukt und der Grundgedanke, von dem er ausgeht, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen sei, bildet heute noch die Grundlage aller soziologischen Untersuchungen.

Das Mittelalter hatte infolge des Vorherrschens der theologischen Probleme weniger Sinn für soziologische Untersuchungen. Dagegen hat sich die Renaissance und dann die neuere Philosophie viel mit solchen Fragen beschäftigt. *Hugo Grotius* legte durch seine Theorie vom Naturrecht den Grund zu der eifrig betriebenen Rechtsphilosophie, welche jedoch heute nicht mehr selbständig, sondern nur innerhalb der Soziologie Geltung beanspruchen darf.

Thomas Hobbes sieht im Staate eine Einrichtung, welche die Menschen zum Schutze vor einander ersonnen haben, und ist so der Schöpfer der lange in

Kraft gebliebenen Vertragstheorie. Auch *Rousseau* sieht im Staate einen künstlich geschaffenen Vertrag, verlangt aber, daß dieser auf dem Boden der Freiheit und Gleichheit errichtet werde. Seine Theorie wurde zum Losungswort der französischen Revolution.

Das neunzehnte Jahrhundert ist zu der aristotelischen Auffassung des Staates als Naturprodukt zurückgekehrt und hat denselben in seiner geschichtlichen Entwicklung zu begreifen versucht. *August Comte*, der, wie bemerkt, Begriff und Namen der Soziologie geschaffen hat, will die Gesetze der Gesellschaftsentwicklung ganz so erforschen und formulieren wie die Naturgesetze. Die Soziologie bildet bei ihm die Krönung seines Systems der positiven Philosophie. In der Stufenleiter der Wissenschaften, welche mit der Mathematik beginnt und von da zur Astronomie, Physik, Chemie und Biologie fortschreitet, bildet die Soziologie die letzte und höchste Stufe. Die schon von *Platon* entworfene organische Staatstheorie hat sich an der Hand der Entwicklungslehre ausgebildet und ist vielfach einseitig überspannt worden. Der Staat ist nach dieser Theorie ein höherer Organismus, der sich nach ähnlichen Gesetzen entwickeln soll wie das Einzelwesen. *Schäffle* hat in seinem Werke »Bau und Leben des sozialen Körpers« diese Theorie ausgebildet und die Analogie entschieden zu weit getrieben.

Streng auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage hat *Herbert Spencer* in seinen Prinzipien der Soziologie eine Theorie der Gesellschaftsentwicklung versucht, welche auf breiter empirischer Grundlage mit reichem Material aus der Völkerkunde aufgebaut ist. Der Staat entwickelt sich aus primitiveren Gesellschaftsformen nach den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung, die *Spencer* aufgestellt hat. Der Staat nimmt an Umfang zu und wird zugleich stabiler. Dabei vollzieht sich unter den

Gliedern des Staates, d. h. in der Bevölkerung derselbe Differenzierungsprozeß, den *Spencer* für die Entwicklung der Organismen nachgewiesen hat. Die einzelnen Teile, die anfangs gleichartig und dabei wenig bestimmt waren, werden immer ungleichartiger, dabei aber jeder für sich viel bestimmter. Infolge der Arbeitsteilung werden die Interessen und die Charaktere der Menschen immer verschiedener und dabei immer fester umgrenzt, immer schärfer ausgeprägt. Zugleich werden diese Teile immer abhängiger vom Ganzen, welches eben dadurch immer stabiler wird. Der einzelne Mensch bleibt aber für *Spencer* immer eine Art Selbstzweck und darf nie zum Werkzeug des Staates herabsinken. Der ideale Staat wäre der, in welchem jeder einzelne dadurch, daß er seine Privatinteressen verfolgt, dem Ganzen dient.

Die moderne Völkerkunde, die vergleichende Religions- und Rechtsgeschichte, die Nationalökonomie und die in neuester Zeit sehr eifrig betriebene Wirtschaftsgeschichte führen der Soziologie immer reicheres Material zu, während die sozialreformatorischen Bestrebungen der Gegenwart das Interesse für soziologische Untersuchungen sehr erhöhen. Allein der Reichtum des Materials erschwert die Übersicht über das Ganze, die parteipolitische Tendenz stört oft die wissenschaftliche Objektivität. Die Soziologie befindet sich infolgedessen noch in einem Zustande der Gärung und es wird noch vieler Einzeluntersuchungen und eindringender Denkarbeit bedürfen, um hier zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen.

Eines aber ist heute schon sicher. Wo immer wir den Menschen historisch oder geographisch antreffen, nie und nirgends finden wir ihn als Einzelwesen, sondern überall lebt er in sozialen Verbänden. Je tiefer wir nun in der Kulturstufe hinabsteigen, desto mehr finden wir den Einzelmenschen an die Sitte gebunden,

desto geringer ist seine individuelle Selbständigkeit. Erst im Laufe der Kulturentwicklung arbeitet sich die Individualität heraus, und so hat *Spencer* ganz recht, wenn er sagt, die Gesellschaft sei früher als das Individuum (Society is prior to Man). Die selbständige Persönlichkeit mit ihrem eigenen Denken, ihrem eigenartigen Gefühlsleben und der freien Willensentscheidung ist eine Errungenschaft der sozialen Kulturentwicklung, und, fügen wir es gleich hinzu, eine ihrer wertvollsten Errungenschaften.

Das Individuum kann zur Einsicht gelangen, daß die höchste und zugleich beglückendste Betätigung seiner Persönlichkeit darin liegt, daß es seine Kräfte in den Dienst der Gesamtheit stellt, aber nie und nimmer wird sich der frei gewordene Mensch zum unselbständigen sozialen Sklaven herabsetzen lassen. Nicht die Vernichtung der Individualität, sondern ihre sorgsame Pflege ist die Bedingung des Fortschrittes und die Erfüllung des einzelnen mit sozialem Geiste das einzige vernünftige Ziel einer weitblickenden Sozialpolitik.

Mit der Soziologie nahe verwandt ist die Philosophie der Geschichte. Diese sucht in der geschichtlichen Entwicklung die treibenden Ideen und die letzten Ziele aufzufinden. *Herder* hat in seinen »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« die Humanität als das Ziel bezeichnet, dem die geschichtliche Entwicklung zustrebt. Humanität ist volle Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten und diese ist hier Selbstzweck. Der einerseits individualistische, anderseits kosmopolitische Charakter des achtzehnten Jahrhunderts findet hier seinen geschichtsphilosophischen Ausdruck.

In großartiger Weise hat *Hegel* in seiner Lehre vom objektiven Geiste die Geschichte zu begreifen gesucht

als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Er ist dabei der individuellen Freiheit ebenso gerecht geworden wie der Gebundenheit des einzelnen an den Staat. Trotz der zahlreichen chronologischen Verstöße bleibt *Hegels* Geschichtsauffassung der großartigste Versuch einer einheitlichen Auffassung des geschichtlichen Werdens.

Aus *Hegels* Schule ist bekanntlich nicht nur der moderne Materialismus *Feuerbachs*, sondern auch der Sozialismus von *Lassalle* und *Karl Marx* hervorgegangen. *Karl Marx* hat die ökonomische Geschichtsauffassung konzipiert, welche heute ein Dogma der sozialdemokratischen Partei geworden ist. Danach ist die gesamte bisherige Geschichtsentwicklung nur vom wirtschaftlichen Gesichtspunkte aus zu begreifen. Die wirtschaftlichen Bedürfnisse und die Formen der Gütererzeugung und Güterverteilung sind die treibenden Grundkräfte in der Geschichte. Religiöse und sittliche Gefühle und andere »ideologische Momente« sind nur scheinbare, an der Oberfläche sichtbare Symptome. Die wahren Ursachen aller Umwälzungen, aller großen Bewegungen waren immer nur wirtschaftlicher Natur.

Die ökonomische Geschichtsauffassung, gelegentlich auch die materialistische genannt, ist als Forschungsmethode von großem Wert und dürfte noch viel zum richtigen Verständnis der Geschichte beitragen. Als Geschichtsphilosophie aber ist sie entschieden zu einseitig und wird offenkundigen Tatsachen nicht gerecht.

Die Philosophie der Geschichte verfolgt eigentlich dasselbe Ziel wie die Soziologie und es ist daher ein glücklicher Gedanke *Paul Barths* (»Die Philosophie der Geschichte als Soziologie«), beide zu einer Disziplin zu vereinigen. Einer solchen Soziologie sind hohe und wichtige Aufgaben vorbehalten. Sie wird zu zeigen haben, inwiefern das Seelenleben des einzelnen durch das soziale

Leben, durch den Gesamtwillen beeinflußt wird, und es dürfte sich herausstellen, daß dies in weit höherem Maße der Fall ist, als man heute noch glaubt. Der soziale Faktor in der Erkenntnisentwicklung, von dem schon oben (S. 28, 74) die Rede war, wird da in seiner Wirksamkeit und Bedeutung zutage treten, und man wird finden, daß die Psychologie und die Erkenntnistheorie nur mit Berücksichtigung dieses Faktors zu weiteren Fortschritten gelangen können. Selbst für die Ästhetik, die individualistischeste unter den philosophischen Disziplinen, dürfte die Soziologie viel Neues ergeben, indem das Publikum, für welches eine künstlerische Leistung bestimmt ist, den Künstler oft unbewußt bei seinem Schaffen leitet und indem das ästhetische Urteil des einzelnen stark von der herrschenden Geschmacksrichtung beeinflußt wird. Daß die Ethik nur vom soziologischen Standpunkte aus bearbeitet werden darf, das ist heute schon fast allgemein anerkannt und wird mit den Fortschritten der Soziologie immer klarer werden.

Unsere ganze Welt- und Lebensanschauung wird dann als ein Produkt der sozialen Entwicklung erscheinen, einer Entwicklung, deren bedeutendstes Ergebnis die Schaffung selbständig denkender und freiheitsbedürftiger Persönlichkeiten ist. Die Soziologie der Zukunft ist demnach nicht nur eine philosophische Wissenschaft, sondern dürfte sich sogar ausgestalten zur Grundlage aller Philosophie.

§ 43. Pädagogik.

In engem Zusammenhange mit den Problemen der Philosophie, insbesondere mit der Psychologie einerseits und mit der Ethik und Soziologie anderseits steht auch die Erziehungslehre oder Pädagogik. Es ist

demnach vollkommen berechtigt, daß die theoretische Grundlegung dieser Wissenschaft meist von Männern unternommen wird, die sich mit den Problemen der Philosophie viel und gründlich beschäftigt haben. Die Aufgabe der Erziehung, der häuslichen sowohl als der öffentlichen, ist eine so wichtige, für den Staat und die Menschheit so bedeutsame, daß die Gesichtspunkte, von denen aus Richtung und Wege derselben bestimmt werden, gar nicht hoch genug sein können.

Ziel und Zweck der Erziehung kann in letzter Linie nur von der Ethik und Soziologie bestimmt werden, welche die sittlichen Aufgaben des Menschen und das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit zu untersuchen haben. Soll aber dieses Ziel erreicht werden, dann muß der Erzieher die Seele des Kindes sorgsam studieren und dazu muß er auch eine ausreichende psychologische Schulung besitzen. Intensive philosophische Bildung ist daher für jeden unerläßlich, der das verantwortungsvolle Amt eines öffentlichen Erziehers oder Lehrers übernehmen soll. Jedenfalls sollte für eine solche philosophische Vorbildung der Lehrer in ausreichenderem Maße gesorgt werden, als dies gegenwärtig der Fall ist.

Für die Ausbildung des Erziehers genügt aber die philosophische Grundlegung der Pädagogik durchaus nicht. Die Technik des Unterrichtens kann wie jede andere Technik nur durch methodische Übungen erlernt werden, für deren Anordnung neben der philosophischen Bildung hauptsächlich die praktische Schulerfahrung maßgebend sein muß.

Die Geschichte der Pädagogik lehrt freilich, daß die Geistesrichtung einer Zeitepoche auch die Grundsätze bestimmt, die für die Erziehung der Jugend gelten sollen. So verlangt man heute im Gegensatz zu der in-

dividualistischen Pädagogik des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, wo die allseitige Ausbildung des Individuums als das Hauptziel der Erziehung galt, mit vollem Recht eine Sozialpädagogik, die von allem Anfang an darauf bedacht ist, die heranwachsende Generation mit sozialem Geiste zu erfüllen und das Gefühl der sozialen Verpflichtung möglichst früh und möglichst intensiv dem Zögling einzupflanzen.

Daraus ergibt sich eine bisher übersehene Verbindung zwischen Philosophie und Pädagogik.

Die Philosophie bedarf nämlich, um zur vollen Wirkung zu gelangen, der steten Unterstützung von seiten der Erziehungslehre. Eine Welt- und Lebensanschauung, die der Philosoph herausgearbeitet hat, kann auf Erwachsene, selbst wenn sie dem Gedankengang folgen und den Resultaten zustimmen, nicht mehr die umgestaltende Wirkung ausüben, welche der Philosoph erwartet und verlangt. Die gewohnten Überzeugungen und ethischen Prinzipien behalten in der Regel sogar für den Philosophen selbst einen größeren Einfluß auf sein Leben als seine eigene Philosophie. Erst wenn diese Philosophie zur Grundlage der öffentlichen Erziehung gemacht wird, dann kann die dargebotene Welt- und Lebensanschauung in Fleisch und Blut übergehen und so zu praktischer Bedeutung gelangen.

Der schöpferische Philosoph gleicht daher oft dem Landmanne, welcher Bäume pflanzt, deren Früchte er nicht mehr sehen wird. Er arbeitet für künftige Geschlechter, welche seine Gedanken in sich aufnehmen und verarbeiten, so daß sie gar nicht mehr wissen, wer jene für die Menschheit zurechtgedacht hat. Der Philosoph begnügt sich aber gerne mit der Unsterblich-

keit, »wo die Tat lebt und weitereilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte«.

Literatur.

Ethik.

Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bände. 1882—1889.

Theobald Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. 1886.

Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882.

Wilhelm Wundt, Ethik. 3. Aufl. 1903. (Entwickelt vortrefflich den Begriff des Gesamtwillens.)

Friedrich Paulsen, System der Ethik. 2 Bände. 6. Aufl. 1903. (Gemeinverständliche Darstellung.)

Harald Höffding, Ethik. Deutsch von *Bendixen*. 2. Aufl. 1901.

G. v. Gizycki, Moralphilosophie. 1888. (Vom Standpunkte des Utilitarismus.)

August Döring, Philosophische Güterlehre. 1888. (Sehr anregende, auf den Begriff des Bedürfnisses gegründete Erörterung.)

Johannes Unold, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung. 1896.

H. Cohen, Ethik des reinen Willens. 1905.

R. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens. 1903.

Th. Lipps, Ethische Grundfragen. 1899.

H. Sidgwick, The methods of ethics. 6. Aufl. 1901.

G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. 1892—1893.

J. C. Kreibig, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. Wien 1902.

Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens. 1885.

Herbert Spencer, Prinzipien der Moral. 1879—1893.

Soziologie.

Albert Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bände. 1875 bis 1878. 2. Aufl. 2 Bände. 1896.

Ludwig Gumplowicz, Grundriß der Soziologie. 2. Aufl. 1905.

Ludwig Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. 1903.

— — An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. 1900.

— — Der soziale Optimismus. 1905.

Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1897.
Herbert Spencer, Einleitung in das Studium der Soziologie. 1873. Deutsch von *Marquardsen*. 2. Ausg. 1896.
— — Prinzipien der Soziologie. 1876—1896.
G. Simmel, Über soziale Differenzierung. 1891.
— — Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1905.
Rud. Eisler, Soziologie. 1903. (Klare und übersichtliche Darstellung der Tatsachen und Probleme auf der Grundlage einer voluntaristischen Psychologie.)

Pädagogik.

Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 2 Bände. 2. Aufl. 1894.
Döring, System der Pädagogik im Umriß. 1894.
W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 1895 ff.
— Pädagogik. (Sammlung Göschen.)
Karl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. 5. Aufl. 1878—1880.
Paul Natorp, Sozialpädagogik. 2. Aufl. 1904.
Jules Payot, Die Erziehung des Willens. Deutsch von *Voelkel*. 2. Aufl. 1903.
Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie. Herausgegeben von *Th. Ziehen*, *H. Schiller* und *Th. Ziegler*. Ungefähr 50 Hefte. 1897—1905.

Schlußbetrachtung.

Bei der Besprechung der einzelnen philosophischen Probleme wurden im Voranstehenden wiederholt die Gedankenwege bezeichnet, welche dem wissenschaftlichen Standpunkt der Gegenwart am meisten entsprechen, Gedankenwege, welche unserer Ansicht nach allein zum erwünschten Ziele führen können. Der aufmerksame Leser wird gewiß schon selbst bemerkt haben, daß allen diesen Lösungsversuchen gewisse prinzipielle Anschauungen zugrunde liegen. Es dürfte sich nun empfehlen, diese Anschauungen zum Schlusse klar herauszustellen und daraus die Aufgabe abzuleiten, welche sich die Philosophie der Gegenwart nach der Ansicht des Verfassers stellen sollte.

Die erste und allgemeinste Forderung, die wir heute an die Philosophie stellen müssen, ist die, daß sie empirisch und daß sie wissenschaftlich sei. Wer heute in *Hegels* Manier ein System von Begriffen konstruieren und die Tatsachen in dasselbe hineinzwängen wollte, der würde schwerlich irgendwelche Beachtung finden. Auf festem Grunde muß heute der Bau der Philosophie aufgeführt werden, wenn man anders erwartet, daß jemand darin seine Wohnung aufschlagen soll. Wir verlangen, um das Wort *Fechners* zu variieren, eine Philosophie von Unten statt der früheren Philosophie von Oben. Dabei aber muß sie bleiben, wozu sie

Descartes machen wollte und *Kant* tatsächlich gemacht hat, eine Philosophie von Innen und nicht, wie der Materialismus will, eine Philosophie von Außen. Die unmittelbar gewissen Thatsachen unseres Seelenlebens müssen selbständig für sich betrachtet werden. Die historischen und namentlich die ethnographischen Forschungen der Gegenwart haben die Wirksamkeit von geistigen Mächten dargetan, die der physiologischen Erklärung wohl für immer unzugänglich bleiben werden. Der Gesamtwille eines Volkes, wie er sich in Sprache, Sitte und Religion verdichtet hat, kann nicht anders als psychologisch verstanden und erforscht werden. Ein Gesamthirn ist nirgends anzutreffen, allein der Gesamtwille ist durch die großen Wirkungen, die er auf den Einzelwillen ausübt, als wirklich erwiesen.

Wir haben von der Naturwissenschaft gelernt, vor allem die Tatsachen festzustellen. Eben deshalb aber müssen wir uns davor hüten, die unmittelbar gewissen Tatsachen unseres Seelenlebens als etwas Sekundäres, Nebensächliches beiseite zu schieben. In dem an sich richtigen Streben, nur einen einzigen Erklärungsgrund für alles Geschehen zu finden, dürfen wir nicht so weit gehen, die Eigenart vollkommen verschiedener Erscheinungsgruppen zu verwischen. Psychische und physische Vorgänge bleiben einmal unvergleichbar. Gemeinsam ist beiden nur der vollständig leere und inhaltslose Begriff des Geschehens. Wer daher behauptet, es gebe nur Materie oder nur Geist, der tut einer Gruppe von Tatsachen entschieden Gewalt an und hat jedenfalls aufgehört, empirisch zu sein.

Damit hängt eine zweite Forderung zusammen, welche die Gegenwart laut erhebt. Sie verlangt, daß die Philosophie zur Auffassung des nicht philosophierenden

Bewußtseins oder zum gesunden Menschenverstande zurückkehre.

Der gesunde Menschenverstand hat Vertrauen zu den Sinneswahrnehmungen und ist überzeugt, daß das was wir sehen, hören und greifen, wirklich vorhanden und auch dann vorhanden ist, wenn es niemand wahrnimmt. Zu derselben Erkenntnis kommt aber auch die Philosophie, nachdem eine jahrtausendelange Denkarbeit unsere Erkenntnisorgane untersucht hat und durch die radikalsten Zweifel wie durch die einschneidendste Kritik hindurchgegangen ist. Auch für den Philosophen bleibt schließlich die Sinneswahrnehmung die ursprünglichste und letzte Quelle der Wahrheit, soweit das physische Geschehen in Betracht kommt.

Die psychischen Vorgänge betrachtet der gesunde Menschenverstand als etwas ganz Eigenartiges, von allem Physischen Verschiedenes, ohne doch an der steten und engen Wechselbeziehung beider zu zweifeln oder Anstoß zu nehmen. Jeder Mensch weiß, daß das Wetter unsere Stimmung beeinflußt und daß uns vor Aufregung manchmal die Hände zittern. Am Ende muß aber auch der Philosoph bekennen, daß dies der Weisheit letzter Schluß ist. Trotz aller Bemühungen ist es nicht gelungen, so ganz unvergleichbare Vorgänge, wie sie uns einerseits in der sogenannten äußeren Wahrnehmung, anderseits in unserem eigenen Bewußtsein gegeben sind, unter einen Hut zu bringen. Auch der Philosoph muß, wenn er den offenkundigsten und sichersten Tatsachen nicht Gewalt antun will, zwei verschiedene Gruppen von Vorgängen gelten lassen. Die Wechselwirkung aber zwischen psychischen und physischen Vorgängen, welche so lange als etwas Unbegreifliches erschien, zeigte sich uns oben (S. 146) als die unmittelbar erlebte Ursächlichkeit, als das Urbild aller Kausalität, als die Quelle alles Urteilens und Begreifens.

Wenn nun aber das Resultat des Philosophierens zur Annäherung an die Auffassungsweise des nicht philosophierenden Bewußtseins führt, so ist darum die Arbeit der Philosophen durchaus keine vergebliche gewesen. Wir kehren zurück zum gesunden Menschenverstande, aber reicher und besonnener, als wir waren, bevor wir unsere Erfahrung zu zergliedern begannen. So wie wir die Sehkraft unserer Augen durch Fernrohre und Mikroskope verstärken, so haben uns Analyse und Experiment eine Art psychischer Mikroskope geliefert, mit deren Hilfe wir in unserem Seelenleben Vorgänge entdeckt haben, die früher unbekannt oder unbemerkt geblieben waren. Aber ebenso wie das optische Mikroskop uns keine neuen Sinnesqualitäten entdecken lehrte, sondern immer nur Farben und Gestalten sehen läßt, so hat auch das psychische Mikroskop nicht neue psychische Elemente ans Licht gebracht, sondern nur die bekannten genauer zu differenzieren und in ihren Wirkungen besser zu verfolgen gestattet. Die Einsicht ferner in die Grenzen unserer Erkenntnis nötigt uns keineswegs, wie der erkenntniskritische Idealismus meint, zum Verzicht auf jede Erkenntnis des Wirklichen, sie lehrt uns vielmehr nur, daß es Torheit ist, Unmögliches anzustreben. Innerhalb der Grenzen des Erreichbaren aber darf der Menschengeist wieder Vertrauen gewinnen in seine eigene Kraft und überzeugt sein, daß die Urteile, deren Richtigkeit durch das Eintreffen der Voraussagen bestätigt wird, wirklich Zeichen sind von einem Geschehen, das sich unabhängig von uns vollzieht.

Eben deswegen ist der gesunde Menschenverstand, zu dem unserer Meinung nach die Philosophie zurückkehren muß, nicht dasjenige. wogegen *Kant* in der bekannten Stelle der »Prolegomena« (Bd. IV, S. 7 der

*Hartenstein*schen Ausgabe) mit vollem Recht seine Stimme erhebt. Wir meinen damit nicht »die Berufung auf das Urteil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut«. Unsere Besprechung der Probleme hat gezeigt, daß wir die Vertiefung nicht meiden, sondern vielmehr mit aller Kraft suchen. Wir freuen uns aber, eben durch diese Vertiefung den Zweifel und die zu weit getriebene Kritik überwunden zu haben und zur Erkenntnisfähigkeit unserer Sinne und unseres Verstandes wieder Vertrauen fassen zu dürfen. Allerdings erhoffen wir von unserer gereiften Rückkehr zum gesunden Menschenverstande für unsere Philosophie größere Verständlichkeit und damit größere Wirksamkeit. Wir können nicht glauben, daß in der Philosophie Klarheit und Tiefe unvereinbare Dinge seien, wir hoffen vielmehr von der Vereinigung beider eine Wiedergeburt der Philosophie.

Empirischer und streng wissenschaftlicher Charakter sowie Rückkehr zum gesunden Menschenverstande sind die formalen Forderungen, welche die Gegenwart an eine wirksame Philosophie stellt und zu stellen berechtigt ist. Unsere Besprechung der einzelnen Probleme weist aber auch inhaltlich gemeinsame Züge auf, und zwar solche, in denen der Entwicklungsgang, welchen Natur- und Geisteswissenschaften im neunzehnten Jahrhundert genommen haben, seinen Einfluß auf die philosophische Betrachtungsweise geltend macht oder doch nach des Verfassers Meinung geltend machen sollte.

Die Gesichtspunkte, welche durch diesen Einfluß der Philosophie gegeben werden, sind, um es ganz kurz zu sagen, die genetische, die biologische und die soziale Betrachtungsweise des psychischen Geschehens.

Auf die Psychologie angewendet, lehrt uns die genetische Methode nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der einzelnen psychischen Elemente fragen. Es genügt uns nicht mehr, durch Analyse zu ermitteln, woraus die im wirklichen Seelenleben allein gegebenen Komplexe bestehen, wir wollen auch wissen, wie und woraus sie entstehen. Nachdem man nun lange das der Selbstbeobachtung am leichtesten zugängliche Vorstellen und Denken als die primären, Fühlen und Wollen dagegen als abgeleitete Zustände betrachtet hatte, beginnt man jetzt in immer weiteren Kreisen einzusehen, daß sich die Sache wahrscheinlich umgekehrt verhält. Das Gefühl der Lust und Unlust und die damit verbundenen Impulse zu Bewegungen dürften der Anfang alles Seelenlebens sein, und erst aus diesen hat sich allem Anscheine nach Wahrnehmen und Denken entwickelt. Eine Frucht der genetischen Methode ist also die neu entstandene voluntaristische Psychologie, die, wie oben (S. 30f.) bemerkt wurde, immer mehr Anhänger findet.

In der Erkenntnistheorie lehrt uns die genetische Betrachtungsweise, daß weder der Sensualismus noch der Intellektualismus eine ausreichende Erklärung für das Entstehen der Erkenntnis geben. Erst das Zusammenwirken der rezeptiven Sinneswahrnehmung mit der formenden und gliedernden Verstandestätigkeit erzeugt Urteile, die wir für wahr halten und die ihre Wahrheit durch das Eintreffen der auf sie gegründeten Voraussagen bewähren. Vor allem aber hat uns die genetische Erkenntnistheorie die Entstehung und die fundamentale Bedeutung der Urteilsfunktion kennen gelehrt, worin die von uns so genannte fundamentale Apperzeption sich betätigt. Aus biologischen Motiven entstanden, treibt uns das Interesse, unsere Aufmerk-

samkeit den Dingen unserer Umgebung zuzuwenden. Sowie dies nun geschieht, können wir nicht umhin, auf diese Vorgänge die oben (S. 87ff.) besprochene fundamentale Apperzeption anzuwenden, vermöge welcher von uns alles Geschehen in das Schema Ding — Tätigkeit, Kraftzentrum — Kraftäußerung gebracht wird.

Im Laufe dieser genetischen Betrachtungsweise wird auch die wahre Bedeutung der Sprache für das Erkennen aufgehellt und wir werden ebenso davor bewahrt, diese Bedeutung zu hoch wie auch sie zu gering anzuschlagen.

In der Ästhetik führte uns die genetische Betrachtung auf die Funktionslust als Quelle des ästhetischen Genießens. Die sensuelle, die intellektuelle und die emotionale Funktionslust erwiesen sich als selbständige Quellen des ästhetischen Genusses, die aber oft zusammenwirken. Als die höchste Form des ästhetischen Gefühles sahen wir dann eine Art von Liebe zu den Gestalten des Kunstwerkes entstehen, eine Liebe, aus der eine neue Art von Schönheit auf das Kunstwerk zurückstrahlt. Wir sahen, wie sich aus der Funktionslust ästhetische Urteile entwickeln, in denen neben dem subjektiven auch ein objektiver Faktor zur Geltung kommt. Das künstlerische Schaffen erkannten wir durch genetische Betrachtung als Spiel, als soziale Arbeit und in seiner höchsten Vollendung als Liebeswerbung.

In der Ethik hat die genetische Methode bis jetzt mehr Aufgaben als Ergebnisse zutage gefördert. Der Ursprung der moralischen Beurteilung eigener und fremder Handlungen wird durch eindringende historische und ethnologische Forschungen erst eingehend untersucht werden müssen, um einen empirischen Unterbau für eine den Tatsachen und den Forderungen des sittlichen Lebens entsprechende Ethik herzustellen. Die

Aufstellung richtiger und wichtiger Probleme ist aber für jede Wissenschaft fast ebenso bedeutend wie deren Lösung und so ist auch für die Schaffung einer den Forderungen der Gegenwart entsprechenden Ethik die genetische Betrachtungsweise ein vielverheißender Anfang.

Die jüngste der philosophischen Disziplinen, die Soziologie, hat die genetische Methode gleich von Anfang an sich zu eigen gemacht und sie verdankt auch diesem Umstande ihr kräftiges Emporblühen und Gedeihen.

Mit der genetischen Methode hängt, wie oben (S. 29) gezeigt wurde, aufs engste die biologische Betrachtungsweise zusammen. Diese geht von der Überzeugung aus, daß das Seelenleben des Menschen mit dem organischen Lebensprozesse aufs engste zusammenhängt und daß der immanente Zweck dieses Seelenlebens kein anderer ist als die Erhaltung und Vervollkommnung, d. h. Bereicherung des Einzellebens sowohl wie auch des Lebens der Gattung.

Am fruchtbringendsten ist demgemäß die biologische Betrachtung für die Psychologie. Die gesamte Auffassung des Seelenlebens ist dadurch wesentlich umgestaltet worden. Namentlich gelingt es von diesem Standpunkte aus viel leichter, in die Mannigfaltigkeit des Gefühls- und Trieblebens Licht und Ordnung zu bringen und die Erscheinungen übersichtlicher zu gruppieren. Aber auch die Tätigkeit unserer Erkenntnisfunktionen, die Phänomene der Phantasie und des Interesses werden eingereiht in den Zusammenhang der Lebensvorgänge und gewinnen dadurch ungemein an Klarheit und Verständlichkeit.

Die Auffassung des Erkenntnistriebes als Teil des allgemeinen Erhaltungstriebes erleichtert auch wesentlich

unsere Stellungnahme zu den Problemen der Erkenntniskritik. Namentlich erscheint von diesem Standpunkt aus der erkenntniskritische Idealismus, der nur Bewußtseinsinhalte anerkennen will, schon biologisch unhaltbar. Wollte man nämlich mit dieser Anschauung Ernst machen und sie auch dem wirklichen Denken und Handeln zugrunde legen, so müßte dies zur Zerstörung unseres Erkenntnisorganes, zur geistigen Zerrüttung führen. Eine unwiderlegliche und zugleich unglaubliche Weltanschauung kann niemals unser Inneres ganz durchdringen und der in ihr liegende Widerspruch wird für den, der damit Ernst macht, auf die Dauer unerträglich. Die Naturforscher, die sich zu dieser Ansicht bekennen, begnügen sich meist mit einer höflichen Verbeugung, gehen aber dann ihre Wege weiter und forschen so, als ob die Welt auch unabhängig vom Bewußtsein bestünde. *Rokitansky* hat einmal gesagt und *Meynert* sagt es mit ihm, es habe keinen Sinn, anzunehmen, daß die Welt nach Wegnahme der Gehirne noch weiter bestünde, da ja unser Weltbild ein Werk des Gehirnes sei. Beide glauben sich damit ausdrücklich zum Idealismus zu bekennen und vergessen ganz, daß sie in ihrem Ausspruch dem Gehirn, das doch auch nur als meine Vorstellung existiert, eine extramentale Existenz zuerkennen.

Wir haben oben gezeigt, daß der Idealismus durchaus nicht unwiderleglich ist, und wir fügen hier hinzu, daß diese Anschauung, vom biologischen Gesichtspunkt betrachtet, als eine Hypertrophie des Erkenntnistriebes zu bezeichnen ist, die sich rückbilden muß, damit unser Denkorgan gesund bleibe. Die Erkenntnis dient in letzter Linie der Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens. Wir müssen uns in der Welt zurechtfinden, müssen wissen, wessen wir uns von den Dingen in unserer Um-

gebung zu versehen haben, oder wir müssen zugrunde gehen. Je reicher sich nun unser Lebensinhalt gestaltet, je schwerer die Bedingungen werden, unter denen wir die gesteigerten Bedürfnisse zu befriedigen vermögen, desto größere Anstrengungen muß die Wissenschaft machen, um die Erkenntnis und damit die Beherrschung der Natur zu erweitern und zu befestigen. Im Prinzipe der Arbeitsteilung ist es dann begründet, daß die wissenschaftliche Forschung von vielen Menschen zum ausschließlichen Lebensberuf gemacht wird, und für diese Männer ist es gewiß kein demütigendes oder erniedrigendes Gefühl, wenn sie sich sagen, daß sie bei der Erforschung der Wahrheit am Wohle der Menschheit arbeiten.

In der Ästhetik hat uns die biologische Betrachtungsweise auf das Funktionsbedürfnis geführt. Das ästhetische Genießen übt die im Alltagsleben weniger zur Betätigung gelangenden Seelenkräfte und macht, indem es unser intellektuelles wie auch unser emotionelles Funktionsbedürfnis befriedigt, unser Seelenleben reicher. Wenn die Erkenntnis dazu bestimmt ist, uns mächtiger zu machen, so ist es die hohe Aufgabe der Kunst, unser Glück zu vermehren. Die Künstler werden dadurch zu wahren Wohltätern der Menschheit, ja sie machen uns erst zu Menschen im vollen Sinne des Wortes.

In der Ethik lehrt uns die biologische Betrachtungsweise, in der Sittlichkeit eine Bedingung des Zusammenlebens der Menschen zu erblicken. Nicht aus einem apriorischen »Du sollst« und nicht aus der Furcht vor übersinnlichen Mächten, sondern aus der von Anbeginn an sozialen Natur des Menschen sehen wir die Gefühle der moralischen Billigung und Mißbilligung hervorgehen, welche dann ihrerseits die religiösen Vorstellungen und Gefühle reinigen und erhöhen. Indem

sich aber aus der ursprünglichen Menschenherde die Individualität, die Persönlichkeit, immer kräftiger herausarbeitet, wird die Wahrung dieser Persönlichkeit zu einem Bedürfnis und im Laufe der Entwicklung zur sittlichen Forderung. Dadurch gewinnt das Sittliche neben der sozialen eine hohe individuelle Bedeutung, indem die Aufrechterhaltung und Ausgestaltung der Persönlichkeit zu einem Gebot der Menschenwürde sich erhebt. Erhaltung der Gesellschaft und Wahrung der Menschenwürde werden so die Ziele der sittlichen Entwicklung, welche erst die biologische Betrachtungsweise klar herauszuarbeiten vermochte.

Die biologische Betrachtungsweise bleibt nicht auf das Einzelleben beschränkt, sondern sie umfaßt auch das Leben der Gattung. Dies führt uns von selbst zu der dritten Forderung, die wir für die inhaltliche Behandlung philosophischer Probleme aufstellten. Es ist dies der soziale Gedanke, den die Philosophie der Gegenwart nicht von sich abweisen darf.

In der Psychologie gilt es, sich dessen bewußt zu werden und immer bewußt zu bleiben, daß das Seelenleben des einzelnen in allen seinen Entwicklungsphasen und in allen seinen Elementen bedingt und beeinflußt ist von der sozialen Umgebung, vom Milieu. Hineingeboren in einen sozialen Organismus, werden wir von Kindheit auf von der Gesellschaft geformt und gemodelt. Mit autoritativer Gewalt bringt sie uns wissenschaftliche, religiöse, sittliche und auch ästhetische Überzeugungen bei und wirkt auf uns meist, ohne daß wir ihren Einfluß merken. Dieser soziale Faktor ist in der Psychologie der Gegenwart noch lange nicht genug berücksichtigt und von der Verarbeitung alles dessen, was hier Völkerkunde, Sprach-, Religions- und Sittengeschichte zutage gefördert haben, ist ein großer Fort-

schritt in der Erkenntnis der Gesetze des menschlichen Seelenlebens zu erhoffen.

Für die Erkenntnistheorie ist die Berücksichtigung des sozialen Faktors von besonderer Bedeutung. Die Befestigung insbesondere der religiösen Vorstellungen ist ohne das Mitwirken dieses Faktors gar nicht zu verstehen. Irrtum und Wahrheit sind in gleicher Weise das Resultat der Gesamtarbeit der Menschen. Die selbstherrliche Vernunft, die da glaubt, ganz aus eigener Kraft, ohne Rücksicht auf das früher Gedachte, ohne Rücksicht auf andere und ohne Hilfe von anderen die Rätsel zu lösen, zeigt sich bei den anscheinend originellsten Denkern von Zeit und Umgebung wesentlich beeinflußt. Es ist eine ebenso schwierige als lohnende Aufgabe der Zukunft, den sozialen Faktor in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis durch die Jahrtausende menschlicher Geistesarbeit zu verfolgen und klar herauszustellen, was wir in geistiger Beziehung von unseren Vätern ererbt haben und was wir selbst hinzufügen.

Selbst in der Ästhetik, wo das Individuelle den größten Spielraum hat, spielt der soziale Gedanke eine Rolle, indem auch hier das Publikum, die allgemeine Geschmacksrichtung, der Kulturzustand auf das künstlerische Schaffen wie auf das ästhetische Genießen von Einfluß sind.

Von grundlegender Bedeutung ist jedoch der soziale Gesichtspunkt in der Ethik. Hier ist alles, der Ursprung, die Entwicklung, die Ziele, so durchtränkt von sozialen Elementen, daß viele die Ethik nur als einen Teil der allgemeinen Soziologie betrachten. Trotzdem sind da noch festgewurzelte Vorurteile zu überwinden und es bedarf noch angestrengter Arbeit, um die Überzeugung vom streng sozialen Charakter der sittlichen Ver-

pflichtung allgemein zu machen. Selbst die individuelle Pflicht der Menschenwürde trägt ein soziales Element in sich, indem das Individuum, das sich aus der sozialen Gebundenheit zur selbständigen Persönlichkeit emporgearbeitet hat, nicht aufhört, ein Glied eines sozialen Körpers zu sein und seine im Befreiungskampfe erworbenen Kräfte zum großen Teile doch wieder in den Dienst des sozialen Ganzen stellen muß, wenn es anders die so schwer errungene Menschenwürde behaupten will.

Aus diesem Grunde wird auch die Soziologie, die sich die Erforschung der Gesetze des sozialen Lebens zur Aufgabe macht, in nicht allzu ferner Zeit zur Grundlage der Geistesphilosophie gemacht werden müssen.

Von solchen Prinzipien getragen und mit solchen Methoden ausgerüstet, findet die Philosophie wieder den Mut, ihre alte Aufgabe, Weltanschauungslehre zu sein, neu in Angriff zu nehmen. Auf die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu achten, den Zusammenhang aller Dinge zu finden, war von Anbeginn ihr Streben, und diesem Ziel mag sie nun jetzt auf Grund ihrer gesteigerten Kraft und Einsicht mit besonnener Kühnheit sich wieder zu nähern trachten.

Die Einheit und der feste Zusammenhang der unorganischen Natur wurde, wie es scheint, im achtzehnten Jahrhundert lebhafter empfunden als in unserem. Wenn *Kant*, von dem großartigen Gedankenbau *Newtons* ganz durchdrungen, in seiner Naturgeschichte des Himmels ausruft: »Gebt mir Materie; ich will euch eine Welt daraus bauen«, so hat diese auf fester Überzeugung ruhende stolze Zuversicht immer etwas Erhebendes und Großes. Bedenkt man nun, daß seine Hypothese von der Entstehung der Himmelskörper heute noch Geltung hat, so erkennt man, daß der auf das Ganze gerichtete

Blick die tatsächliche Beschaffenheit des einzelnen weder vernachlässigt noch verkennt.

Wenn uns nun heute die Spektralanalyse die Stoffe entdeckt, aus denen die Sonnenmasse besteht, wenn die Chemie uns nicht nur die Bestandteile, sondern auch den inneren Bau der meisten Körper erschlossen hat und durch ihre Konstitutionsformeln die Anordnung der Moleküle bestimmt, wenn endlich die biochemischen Untersuchungen tief in die mechanischen und chemischen Prozesse hineinleuchten, aus denen das organische Leben besteht, so wäre es vielleicht an der Zeit, durch Zusammenfassung dieser Ergebnisse zu einer Naturphilosophie die Einheit und den Zusammenhang des Naturgeschehens zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen.

Die Methoden, die sich bei der Erforschung des Einzelnen bewährt haben, dazu zu verwenden, um ein Bild des Ganzen zu erhalten, das ist die Aufgabe, welche einer künftigen Metaphysik gestellt ist. Die Metaphysik ist also nicht für alle Zeiten abgetan, sondern sie bleibt der Mittelpunkt, dem die Philosophie immer wieder zustrebt und um welchen sich die anderen philosophischen Disziplinen gruppieren.

Freilich darf eine wissenschaftliche Metaphysik nicht Unvollziehbares von uns verlangen. Ihre Aufstellungen müssen aus bewährten Methoden hervorgehen und ihr Resultat muß widerspruchslos gedacht und auch vorgestellt werden können. In diesem Sinne habe ich versucht, durch Anwendung der auf dem Gebiete der Erfahrung bewährt gefundenen Urteilsfunktion das gesamte Geschehen, das physische wie das psychische, als Kraftäußerung eines mächtigen Willens aufzufassen, der die Gesetze, nach denen sich das Weltgeschehen vollzieht, gegeben hat und diese Gesetze, wie der Psalmist sagt, selbst nicht überschreitet.

Ein so gefaßter Gottesbegriff gibt unserer Weltanschauung den Abschluß, den die Einheit unseres Bewußtseins verlangt. Er ist ein Postulat, nicht, wie bei *Kant,* der praktischen, sondern der theoretischen Vernunft, welche die Form, in der sie jedes einzelne Geschehen in der Welt auffaßt und zu ihrem Eigentum macht, damit auf das Universum, d. i. auf die Gesamtheit des Weltgeschehens anwendet. Der Gottesbegriff wird hier gewissermaßen als Subjekt gefaßt, dessen Prädikat das gesamte Weltgeschehen ist, und damit zugleich als Substanz, deren Wesen nicht im ruhigen Beharren, sondern, wie es *Leibniz* faßte, in steter Kraftäußerung besteht. Hier müssen wir uns die stets lebendige Quelle alles physischen und psychischen Geschehens denken, und die Gesetze dieses göttlichen Willens zu erforschen, das ist die Aufgabe aller Wissenschaft. Eine Abweichung von dem einmal gegebenen Gesetze wäre freilich mit diesem Begriffe unvereinbar.

Vielleicht gelingt es auf diesem Wege, Philosophie mit geläuterter Religion zu vereinigen und so das einzelne zu erheben »zur allgemeinen Weihe, wo es in mächtigen Akkorden schlägt«. Jedenfalls muß es immer das Ziel aller Philosophie bleiben, eine harmonische Weltanschauung aufzubauen und das, was in schwankender Erscheinung schwebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen.

Namenregister.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.)

Abälard 199.
Anaxagoras 113, **150**f.
Antisthenes 196.
Anzengruber 139.
Aristipp 197.
Aristoteles 2, 6, 9, **13**f., 18, 22, 28, **39**f., 43, 73, 93, **143**, 147, 151, 161, 189, 192, **197**, **217**, **221**.
Atomistiker 73, 195.
Augustinus 77, 190, 199.
Avenarius R. **134**ff., 156f.

Baco v. Verulam 14, 40.
Bain A. 47.
Barth P. 225, 230.
Bastian A. 28.
Baumgarten A. G. 160f.
Bayle Pierre 50f.
Beneke F. 202.
Bentham Jeremias 202, 206.
Berger Alfred v. 192.
Berkeley Georg 22, 52, **64**f., 69, 73, 119.
Berthold v. Regensburg 81.
Boëthius 40.
Böhme Jakob 81.
Bridgman Laura 27.
Bruno Giordano **124**f., **132**, **154**.
Büchner L. 50, **114**.
Burckhard M. 192.
Burke E. 162.
Busse L. 108.

Carneri B. 202.
Carriere M. 163, 191.
Carus J. V. 108.
Charron Pierre 50.
Cherbury Herbert v. 154.
Cicero 196.
Cohen H. 48, 108, 191, 229.
Cohn Jon. 191.
Collins Anthony 154.
Comte Auguste 60, 207, **221**f.
Condillac **76**.
Cornelius H. 19.
Croce B. 192.
Cyniker 18, 196.
Cyrenaïker 73.

Darwin 28, 52, 133, **152**f., 202f.
Demokrit 49, 52, 113, **149**, 195.
Descartes 50, **77**, 113, 119, 125, 127, 143f., 200, 232.

Dessoir M. 47, 192.
Diels H. 123, 131.
Dilthey W. 192.
Diogenes 196.
Döring A. 229f.
Duns Scotus 155.

Ebbinghaus H. 47.
Eckhart, Meister 81.
Eisler R. 19, 230.
Eleaten 51, 73, 75, 77, **123f.**, 125f.
Empedokles 113, 149.
Epikur 6, **197.**
Epikureer 22.
Erdmann B. 47.
Eudemos 40.

Fechner G. Th. 22, **120, 156,** 164, 191, 231.
Feuerbach Ludwig 225.
Fichte 76, 114, 201, 206f.
Frohschammer Jakob 120.

Germain Sophie 172.
Geulincx A. 143.
Gizycki G. v. 229.
Goethe 127, 133, 152, **154,** 172, 214.
Goldscheid R. 229.
Gomperz Heinrich 136.
Gomperz Theodor 47, 75, 192.
Groos K. 168, 191.
Grotius Hugo 221.
Gumplowicz L. 229.

Häckel Ernst 130.
Hartmann Ed. v. 108, 156.
Hegel 10, 12, 41, 76, 79, 114, 127, **128ff.**, 132, 163, 187, 201f., **224f.**, 231.
Heinze M. 19.
Helmholtz 64, 133, 146.
Helvetius 207.
Heraklit 131f.
Herbart 22, **161, 163,** 191, 202.
Herder 12, 162, 224f.
Hesiod 123.
Heurtin Marie 27.
Heymans G. 108, 156.
Hippokrates 22.
Hobbes Th. 200, 229.
Höffding H. 47, 229.
Holbach 50, **114.**
Home H. 162.
Homer 75, 123, 184, 210.
Horaz 161.
Horwicz A. 47.
Hume David 22, 51f., 65, 73, **101,** 135, 200.
Husserl E. 48.
Hutcheson Fr. 200.

Jamblichus 80.
James W. 47.
Jevons St. 48.
Jodl Fr. 46, **146,** 229.
Joule, J. P. 146.

Kant 15, 18, 40f., 43, 52, **57ff.**, 65, 67, 71, **73,** 76, **78f.**, 82, 86f., 99, 101, 114, 132f., 135, 155, **159f.**, 167ff., 177, **200f.**, 206ff., 232, 234, 243, 245.

Kassowitz M. 47.
Keller Helen 27.
Kirchhoff G. R. 76.
Kleinpeter J. 108.
Kopernikus 66, 78, 106, 124, 135.
Kreibig J. C. 229.
Külpe O. 19, 47.

Laas E. 60, 108.

Lamarck 133, 152.
Lamettrie 50, **113**.
Lange Fr. A. 112, 156.
Lange Konrad 192.
Laplace 132f.
Lassalle Ferdinand 132, 225.
Lavoisier 106.
Lazarus M. 28.
Leclair A. v. 59, 69, 108.
Leibniz **119**, 144, 200, 245.
Lessing 162.
Leukipp 49, 113, **149**.
Liebmann O. 108.
Lionardo da Vinci 188.
Lipps Th. 47, 175, 191, 229.
Locke John 22, 52, 73, 75f., 200.
Lotze H. 22, 47, 120, 156.
Lukrez 22.

Mach Ernst 17, 42, 47, 64, 76, 108, **134f.**, 138ff., 145f., 157.
Malebranche Nic. 143, 200.
Marx Karl **225**.
Mayer Robert 146.
Megarische Schule 39.
Meynert Theodor **64**, 239.
Michelangelo 188.
Mill James 22.
Mill J. St. 22, 42, 47, 60, 104.
Moleschott 114.
Montaigne M. de 50.
Müller Johannes 63.
Münsterberg H. 47, 108.

Natorp Paul 108, 187, 230.
Neukantianer 59, 67.
Neuplatoniker 22, 40, 80, 119, 159.
Neupythagoreer 80.
Newton 243.
Nietzsche Fr. 203.

Okkasionalisten 137.
Orphiker 80, 198.
Ostwald W. 46, 111, 157.

Parmenides **123f.**
Paulsen Fr. 19, 216, 229.
Payot Jules 230.
Petrus Ramus 40.
Petzoldt J. 157.
Phidias 188.
Philo 7.
Plato 2, 6, 14, 22, 39, 49, 77, 93, **119**, 124, **151**, 161, 187, 197, 218, 221f.
Plotin 14, 22, 80, 119, **161**.
Popper Josef 172, 192.
Porphyrius 40.
Prantl C. 48.
Proclus 80.
Protagoras 6, 75.
Pyrrhon 50.

Raffael 185, 188.
Raumer Karl v. 230.
Rée P. 229.
Rehmke Joh. 59.
Rein W. 230.
Ribot 145.
Riehl A. 19, 108.
Rokitansky Karl 239.
Rousseau 222.

Saint-Hilaire, Geoffroy 133.
Savigny 52.
Schäffle A. 222, 229.
Schelling 76, 114, **127ff.**, 163.
Scherer W. 192.
Schiller Friedrich 4, 12, 107, 162f., 168, 172, 174, 187.
Schiller H. 230.
Schmidt Leopold 229.
Scholastiker 40f., 155, 162.

Schopenhauer 64, 120, 163, 180, 202, 207f.
Schroeder E. 48.
Schroeder L. v. 215.
Schubert-Soldern 59.
Schuppe E. 59, 108.
Shaftesbury 162, 200, 208.
Shakespeare 185f., 189.
Sidgwick H. 229.
Siebeck H. 22, 47.
Sigwart Chr. 47.
Simmel G. 229f.
Smith Adam 22, 200, 207f.
Sokrates 39, 196f., 208, 216.
Sophokles 198.
Spencer H. 29, 108, 133f., 152, 168, 202, 222ff., 229f.
Spinoza 125ff., 130, 134, 140, 154, 200.
Stein Heinrich v. 159, 191.
Stein Ludwig 229.
Steinthal H. 28.
Stöhr A. 48.
Stoiker 18, 22, 40, 73, 113, 196.

Tauler Joh. 81.
Thales 5.
Theophrast 40.
Thomas v. Aquino 45, 218.
Thukydides 184.
Toland John 154.

Überweg Fr. 19, 46.
Unold Joh. 229.

Verworn M. 157.
Vetter B. 108.
Villa G. 47.
Vischer Fr. 163, 191.
Vogt Karl 50, 114.
Volkelt Joh. 108, 191.

Wagner Rich. 176.
Willmann O. 230.
Winckelmann 162.
Windelband W. 19.
Wolff Fr. Chr. 14, 160.
Wundt W. 19, 22f., 28, 32, 38f., 42, 46f., 108, 119, 147, 157, 192, 229.

Xenophanes 6, 123, 153.

Zeno v. Elea 124.
Ziegler Th. 229f.
Ziehen Th. 47, 230.
Zimmermann R. 163, 191.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Von **Professor Dr. Wilhelm Jerusalem** erschienen ferner:

Die Urtheilsfunction.

Eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung.

Gr. 8°. [XIV, 269 S.] 1895. W. Braumüller, Wien und Leipzig. 7 *K* 20 *h* — 6 M.

Göttingische Gelehrte Anzeigen. 1897, S. 326—338:

Der Verfasser bietet eine Fülle anregender und fruchtbarer Gedanken zur Behandlung des Urteilsproblems, die er in beredter Sprache zu entwickeln versteht. . . . . Der Verfasser verfügt über eine umfassende und gründliche Kenntnis der Urteilstheorien der Vergangenheit und Gegenwart. Die seiner Arbeit vorausgeschickte »historisch-kritische Übersicht« (S. 35—73) ist besonders dankenswert. Goswin K. Uphues.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1896, S. 68—72:

Das Hauptverdienst des Buches liegt darin, daß es überhaupt eine psychologische Analyse des Urteils versucht hat. Es hat damit die Psychologie an ein leider sehr vernachlässigtes Problem wieder erinnert. . . . Was Verfasser über die Formulierung und Gliederung im Urteile bemerkt, trägt viel zur Lösung des psychologischen Urteilsproblems bei. Dies sowie die Erörterungen über den Einfluß der Urteilsfunktion auf die Begriffsbildung ist nach Meinung des Referenten — abgesehen von der allgemeinen Anregung — dankbar als positive Förderung der Psychologie anzuerkennen. Th. Ziehen.

Mind. 1895, S. 553 und 1896, S. 103—111:

This is an extraordinarily interesting book, both as to style and substance. . . This view is supported by a wealth of acute observation and ingenious reasoning and is made the basis of a complete though very slightly sketched metaphysical theory. . . The book as a whole is delightful reading, and full of freshness and suggestion.

Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1895, S 182:

Für die Ethnologie besitzt dieses Fundamentalwerk, welches den Naturforscher durch strenge Durchführung der genetischen Methode ungemein wohltätig berührt, eine sehr schwerwiegende Bedeutung. F. v. Andrian-Werburg.

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 1896, S. 55—63:

Die Wissenschaft der Logik hat allen Grund, sich dieser neuen Gabe des rührigen Verfassers zu freuen. Die an die Funktion des Urteilens sich knüpfenden Probleme haben meines Wissens eine so umfassende und streng systematische Behandlung bisher noch nicht gefunden. . . Zum Schlusse will ich die treffliche und tiefgedachte Schrift allen Freunden logischer und psychologischer Forschung, aber auch den Philologen, insbesondere denen der linguistischen Richtung, nochmals aufs wärmste empfehlen. A. v. Leclair.

Deutsche Schulpraxis vom 9. Februar 1896:

Eine höchst scharfsinnige und wichtige psychologische Monographie. Sie weicht in grundlegenden Punkten von dem Herbartschen Standpunkte wesentlich ab. . . . Auch der auf anderem Boden stehende Leser wird nicht ohne bedeutsame Anregung das Werk aus der Hand legen. Anregungen, die auch die Unterrichtstätigkeit beeinflussen werden. Seyfert.

Neue Freie Presse vom 16. Jänner 1896, Feuilleton:

Jerusalem versteht es in einer durchaus eigenartigen, kaum nachzuahmenden Weise, dem Leser einen Einblick in seine Schritt für Schritt vorschreitende Denkarbeit zu gewähren und ihn dadurch von der Richtigkeit seiner Ergebnisse um so nachhaltiger zu überzeugen. . . . Wir stehen nicht an, das Werk als grundlegend für die künftige Forschung auf dem Gebiete der Logik und Erkenntniskritik zu bezeichnen. Dr. R. Eisler (Leipzig).

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 110. Band, S. 262—267:

Sowie ich selbst in gar manchen, sehr wichtigen Punkten mit dem Verfasser nicht übereinstimme, habe ich mich doch keineswegs den Vorzügen seiner Ausführungen, die insbesondere, abgesehen von der großen Faßlichkeit des Werkes überhaupt, im 4. und 6. Abschnitte hervortreten, verschlossen und wünsche auch selbst mit dem Verfasser, daß es fleißig gelesen und strenge geprüft werde. Dr. L. Egger.

Österreichische Mittelschule. 1896, S. 221—226:

Ich muß mich im folgenden leider darauf beschränken, die wichtigsten Punkte dieses in jeder Beziehung interessanten und anregenden Werkes hervorzuheben, das nicht nur durch die Fülle neuer und im höchsten Grade instruktiver Deduktionen das Interesse der engeren Fachgenossen fesselt, sondern auch verdient, von weiteren Kreisen gelesen zu werden, zumal es der Verfasser versteht, die Resultate seiner langjährigen Denkarbeit nicht nur streng wissenschaftlich, sondern auch in einer so leichtfaßlichen und anziehenden Form vorzuführen, daß auch psychologisch weniger Geschulte das Buch mit vollem Verständnisse lesen können. Da der Gegenstand der Untersuchung den Verfasser vielfach auf Besprechung sprachlicher Erscheinungen führt, so wird insbesondere der Philologe in dem Buche manche Anregung finden, sprachliche Erscheinungen vom psychologischen Standpunkte aus zu betrachten.

Dr. F. Lauczizky.

Literaturbericht für Theologie. 1896, August:

Die klare Zusammenfassung der schwebenden Fragen, die sichere Handhabung psychologischer Methode, die Verwertung des einschlägigen Materials macht die Arbeit für jedwede Erziehung und Fortbildung bedeutungsvoll: die Theologen haben für Katechetik und Homiletik davon großen Gewinn.

Lehrbuch der Psychologie.

Dritte, vollständig umgearbeitete Auflage des Lehrbuches der empirischen Psychologie.

Mit 20 Abbildungen im Texte.

Mit Ministerialerlaß vom 15. Juni 1902 zum Lehrgebrauche an den österreichischen Gymnasien zulässig erklärt.

Gr. 8°. [V, 213 S.] 1902. W. Braumüller, Wien und Leipzig. — In Leinwandband 4 *K* — 3 M. 60 Pf.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 32. Band (1903), S. 127 f.:

. . . Bücher wie Jerusalems Psychologie beweisen am schlagendsten, daß eine im modernen Geiste gehaltene Propädeutik im Rahmen der Mittelschule ihre wohlberechtigte Stellung hat. Die vorliegende 3. Auflage darf übrigens eine über den Kreis der Gymnasien hinausgehende Beachtung beanspruchen. . . . Die einsichtsreiche Hervorhebung der so wichtigen genetischen und biologischen Bedeutung der einzelnen Erscheinungsklassen ist nach der Ansicht des Referenten der dankenswerteste Zug in diesem vortrefflichen Buche. . . .

Kreibig (Wien).

Monatsschrift für höhere Schulen. II. Jahrgang, 12. Heft:

. . . Zu den besten Büchern dieser Art zählt der vorliegende Leitfaden der Psychologie. Man darf ihn nach der didaktischen wie nach der inhaltlichen Seite als eine hervorragende Leistung bezeichnen. Klarheit und Übersichtlichkeit der Anlage und der Schreibart, gründliche Sachkenntnis und pädagogisches Geschick charakterisieren ihn durchweg. Der wissenschaftlichen Anschauung nach steht der Verfasser Wundt am nächsten, doch hat er sich, wie er denn selbst Psychologe von Fach ist und die Fachliteratur durchaus beherrscht, überall die Unabhängigkeit des Urteils gewahrt. . . . Das Buch ist in seiner sachlichen Tüchtigkeit durchaus geeignet, der philosophischen Propädeutik neue Freunde und leichteren Eingang zu verschaffen.

Rudolf Lehmann (Berlin).

Zeitschrift für österreichische Gymnasien. 1903, S. 245—247:

. . . Ein Hauptvorzug dieses Lehrbuches ist die Klarheit des Ausdruckes und die leicht faßliche Darstellung. Der Verfasser überfliegt nirgends die Fassungskraft der Schüler und bleibt

selbst bei Behandlung schwieriger Gedankenverbindungen verständlich, was bekanntlich nicht jedermanns Sache ist. — Die Anknüpfung an den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung bringt in das Ganze einen frischen Zug, dessen die Schule nicht entbehren kann; aber dabei wird nirgends ein verstiegenes Modernisieren angetroffen. Der Verfasser geht überall von den Geschehnissen des Seelenlebens aus, sucht die einzelnen Phänomene zu zergliedern und in ihrem Zusammenhange zu erklären; er versteht es, die Denktätigkeit der heranreifenden jungen Leute mächtig anzuregen und zu vertiefen. . . . So sei denn zum Schlusse dieses Lehrbuch der Psychologie in seiner neuen Bearbeitung allen Fachgenossen aufs wärmste empfohlen und dessen Einführung zum Unterrichtsgebrauche bestens befürwortet.

Emil Gschwind (Prag).

Blätter für höheres Schulwesen. 1903, 9. Heft, S. 145:

. . . Was dieses Buch demjenigen, der einer Wiederbelebung des propädeutischen Philosophie-Unterrichtes sympathisch gegenüber steht, wertvoll macht, ist zunächst das durch die ganze Darstellung befolgte Streben des Verfassers, Beispiele aus der Lektüre antiker und moderner Schulschriftsteller, der Geschichte, Mathematik usw. in ausgedehntem Maße heranzuziehen. Hier wird der Schüler der Einsicht einen Schritt näher gebracht, daß die Philosophie grundlegend für alle Wissenschaften ist, und daß er dieses Abschlusses seiner allgemeinen Bildung tatsächlich bedarf. . . . Abschnitte wie § 32 Die Apperzeption, §§ 41—45 Die Entwicklung des Urteils, Selbständige und überlieferte Urteile, Wahrheit und Irrtum im Urteil, die Negation, Glaube und Urteil, §§ 53 und 54 Messung und Schätzung des Raumes und der Zeit, Die Zahl, §§ 62 und 63 Die Individualgefühle, § 65 Patriotische Gefühle könnten in jedes Lesebuch aufgenommen werden.

Pigge (Prüm).

Neue Freie Presse, Literaturblatt vom 1. März 1903:

. . . Eine Arbeit, die mehr als bloß pädagogisch-didaktischen Wert hat. . . . Klarer, präziser, anregender kann kein Lehrbuch geschrieben werden. Es eignet sich daher diese Psychologie auch vorzüglich für die Selbstbelehrung. . . . Für den Lehrer muß es ein Genuß sein, an der Hand eines solchen Buches zu unterrichten.

Dr. R. Eisler.

Beilage zur Allgemeinen Zeitung. 19. Juli 1904:

. . . Das umfangreiche Wissen und die verdienstliche Forscherarbeit des Verfassers hat dem Buche doch einen Charakter gegeben, der es zu der wertvollsten unter der großen Zahl der kleineren systematischen Darstellungen der Psychologie macht . . . C. D. P(flaum).

Die Aufgaben des Mittelschullehrers.

Ein Vortrag.

Gr. 8°. [64 S.] 1903. W. Braumüller, Wien und Leipzig. 1 K 60 h — 1 M. 40 Pf.

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 1904, S. 692–694:

(Nach ausführlicher Inhaltsangabe.) . . . So behandelt denn Jerusalem in seinem wohlgegliederten Vortrage in großen Zügen die Kernfragen des Mittelschulwesens. Seine Beobachtungen wurzeln in dem festen Boden einer reichen, in vieljähriger Unterrichtsarbeit erworbenen Erfahrung und mit gutem Fuge darf er das »Recht der Wahrhaftigkeit«, des freimütigen Hinweises auf bestehende Mängel in Anspruch nehmen. . . . Deshalb sei das Buch, das auch durch Klarheit und Wärme der Sprache, durch manches wohlgeprägte Wort und durch launigen Humor erfreut, allen Lehrern, Direktoren und Inspektoren der Mittelschulen bestens empfohlen.

Leopold Lampel (Graz).

Österreichische Rundschau. Band V, Heft 53 v. 2. Nov. 1905, S. 39:

. . . es handelt sich darum, zu zeigen, nach welchen Richtungen hin die Aufgabe (und somit auch die Vorbildung) des Mittelschullehrers eine wissenschaftliche, nach welchen eine pädagogisch-didaktische sein solle. Dies auseinanderzusetzen ist dem Verf. mit einer nirgends wo anders erreichten Klarheit und Bündigkeit gelungen. . . . Die vorliegende Schrift ist aufs beste geeignet, einen Einblick in die Tätigkeit der Mittelschule zu verschaffen und kann hierzu nicht warm genug empfohlen werden; sie ist aber auch, was nicht übersehen werden wolle, vom rein fachmännischen Standpunkte aus eine hochwichtige Publikation.

Dr. Hans Kleinpeter.

Allgemeines Literaturblatt. XIII. Jahrgang, Nr. 20:

(Nach ausführlicher Inhaltsangabe.) Die außerordentlich klar und übersichtlich geschriebene Arbeit zeigt den erfahrenen und denkenden Schulmann, der seinen Beruf auf eine ideale Höhe hebt und von diesem Gesichtspunkt aus seine Aufgaben erfaßt. Es wäre zu wünschen, daß diese Schrift im Kreise der Mittelschullehrer viel gelesen würde; sicher werden in manchen Punkten kritische Geister zu Widerspruch gereizt werden; ja es wäre zweckmäßig, manche Fragen nochmals zu diskutieren; schon um die vielen Anregungen, die hier gegeben werden, nicht in jenem Meer der Gewohnheit versinken zu lassen, das leider schon so viel verschlungen hat. Dr. A. Becker (Wien).

Südwestdeutsche Schulblätter. 1903, Nr. 11:

Die Schrift des Wiener Kollegen faßt die Gedanken zusammen, die heute auch bei uns im Mittelpunkt des Interesses und der Erörterung innerhalb der Kreise der akademisch gebildeten Lehrerschaft stehen, und verdient insbesondere von den jüngeren Amtsgenossen gelesen und beachtet zu werden. F. Blum (Mannheim).

Rivista filisofica (Padova). 1905. p. 1—8 der Rassegna Bibliografica:

... L'J. ha fatto bene ad insistere su idee che, ormai, ripeto, sono nella coscienza de' migliori insegnanti. Solo così esse possono aprirsi la strada tra il pubblico, e indurlo a una considerazione più alta ed equa a un tempo del grave ufficio a cui essi adempiono nella società. A. Piazzi.

Der kritische Idealismus und die reine Logik.

Ein Ruf im Streite.

8°. [XII, 226 S.] 1905. W. Braumüller, Wien und Leipzig. 6 *K* — 5 M.

Neue Freie Presse, Literaturblatt vom 23. Juli 1905:

Der bekannte Wiener Philosoph bezeichnet das vorliegende Buch als eine kritische Vorarbeit zu dem Lehrbuch der Logik, welches er vorbereitet. ... Was zunächst die Form der Darstellung anbelangt, so gehört das Buch zu dem Besten, was der Verfasser bisher veröffentlicht; eine so gut lesbare, fließende, lebendige, klare Darstellung streng wissenschaftlicher Probleme mittels streng wissenschaftlicher Methodik ist eine Seltenheit, ist doppelt wohltuend gegenüber der jetzt recht beliebten scholastizierenden, breiten, vielfach unklaren Schreibweise mancher Philosophen. Inhaltlich zeichnet sich das Buch durch eine Fülle trefflicher, immer gehaltvoller und anregender Bemerkungen und durch die Konsequenz aus, mit der den psychologischen und biologischen Grundlagen des Erkennens und Denkens nachgegangen wird. ... Das Buch bedeutet entschieden eine Förderung der Diskussion, welche jetzt die Logiker beschäftigt, und es wird auch wohlverdiente Beachtung und Achtung finden. Eine Reihe von Erörterungen in dem Abschnitt »Die Aufgabe der Logik«, in welchem ein Programm der zu gewärtigenden Logik des Verfassers gegeben wird, läßt uns erhoffen, daß wir in dem neuen Lehrbuche eine pädagogisch höchst wertvolle Arbeit begrüßen werden dürfen ... Es ist also zu erwarten, daß unsere Gymnasien ein Lehrbuch erhalten werden, welches vom toten Schematismus einer nicht bloß formalen, sondern formalistischen Logik (wie etwa Herbart sie ausgearbeitet hat) völlig befreit und dem lebensvollen Betriebe der Wissenschaft zugewandt ist, als eine Logik zwar nicht des »reinen«, aber des wissenschaftlichen, methodischen Denkens. Solch eine Logik wird sich auch auf dem Standpunkt Jerusalems durchführen lassen, wenn man von der prinzipiellen Auffassung der logischen Grundgesetze absieht. Dr. Rudolf Eisler.

Die Wage. VIII. Jahrgang, Nr. 25 v. 17. Juni 1905.

... Wir haben das Buch mit Lust und Liebe gelesen, mit einem wahren Heißhunger verschlungen. Es ist geradezu ein Labsal, sich der Führung eines Denkers anzuvertrauen, dessen Streben darauf gerichtet ist, die Philosophie dem Leben näher zu bringen, das Leben durch Philosophie zu befruchten und zu vertiefen ... Zur Verwirklichung dieses großen, des Schweißes aller Edlen werten Zieles trägt Jerusalems jüngstes Werk wesentlich bei ...

Bernhard Münz.

The Philosophical Review, 1906, January.

»The book ... gives the impression of having been written from interest in the subject rather than for the mental improvement of the reader, and presents a corresponding increase in serious thinking and original suggestion ... The dangers that beset every critical idealism are cleverly pointed out. ... The constructive chapters ... present matter that deserves a fuller treatment ... A further development of the views in question is much to be desired. G. N. Dolson.

Wiener Abendpost. 27. Oktober 1905.

... Nicht Erkenntniskritik bis zur Vernichtung jeglicher Erkenntnis solle man treiben, sondern Erkenntnistheorie. Jerusalem will als kritischer Realist nicht jede Metaphysik verbannen, er sagt vielmehr, daß die psychologische Erkenntnistheorie der Ergänzung durch Metaphysik bedarf; diese muß aber als bewußte Transzendenz auftreten. Das Buch ist, wie bei Jerusalem immer, sehr angenehm und leicht zu lesen; der Ton der warmen Überzeugung, die Lebendigkeit der Darstellung, die Klarheit der Sprache sind Vorzüge dieses Verfassers.

Gedanken und Denker.

Gesammelte Aufsätze.

Gr. 8°. [VIII, 292 S.] 1905. W. Braumüller, Wien und Leipzig. 6 *K* — 5 M. In elegantem Leinwandband 8 *K* 40 *h* — 7 M.

Inhalt: I. Das philosophische Staunen. — II. Über die Zukunft der Philosophie. — III. Wahrheit und Lüge. — IV. Franz Grillparzer. — V. Der Naturalismus in der modernen Literatur. — VI. Sophie Germain. — VII. Robert Hamerlings »Atomistik des Willens«. — VIII. Gehirn und Gesittung. — IX. Arbeit und Gesittung. — X. Theodor Meynerts populäre Vorträge. — XI. Der grundlose Optimismus. — XII Wilhelm Wundts Philosophie. — XIII. Ernst Machs populär-wissenschaftliche Vorlesungen. — XIV. Ernst Machs Analyse der Empfindungen. — XV. H. Steinthal. — XVI. Physiologie der Seele. — XVII. Die Volksseele. — XVIII. Altgriechisches Kleinleben. — XIX. Drei Studentinnen. — XX. Philosophische Begabung der Frauen. — XXI. Philosophische Plauderei über die Zeit. — Anmerkungen. — Namenregister. — Sachregister.

Neue Freie Presse, Literaturblatt vom 27. August 1905:

... Es scheint uns, daß das im Titel genannte Buch dem Interesse eines weiten Kreises recht verschiedener Leser entsprechen wird. Denn die mannigfaltigsten Erscheinungen des sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen und literarischen Lebens unserer Zeit sind es, die hier ein Mann von weitem vorurteilsfreien Blick und von vornehmer philosophischer Gesinnung zergliedernd betrachtet. Der Verfasser ist nicht nur mit den Höhen der philosophischen Abstraktion vertraut, sondern hat auch durch die philologische, sprachwissenschaftliche, ethnographische und historische Forschung auf dem Boden der positiven Wissenschaft festen Fuß gefaßt. ... Unter den hier gesammelten verschiedenen, aber durch dieselben leitenden Grundanschauungen verbundenen Aufsätzen nennen wir zunächst diejenigen, welche der Würdigung der Lebensarbeit einzelner Personen, wie Grillparzer, Hamerling, Meynert, Wundt, Steinthal und anderen gewidmet sind. Einer der anziehendsten ist jener über die Mathematikerin und Philosophin Sophie Germain. ... Wer aber hierbei an einfache biographische Artikel denken würde, wäre im Irrtum. So findet Jerusalem bei der Erinnerung an Steinthal Gelegenheit, den Leser mit den Aufgaben und der Geschichte der Sprachwissenschaft, mit dem Wandel der Ansichten in diesem Gebiete, mit der Bedeutung dieses Faches für die Kulturforschung überhaupt bekannt zu machen. ... Der Reichtum der gedanklichen Beziehungen, über welche der Autor verfügt, vereitelt den Versuch, seine Arbeiten nach dem von Personen oder von sachlichen Themen hergenommenen Titel streng zu sondern. Wo immer aber Sachliches behandelt wird, erfreuen wir uns an dem didaktischen Geschick des Verfassers, der sehr schwierige Dinge auch dem ferner Stehenden begreiflich zu machen weiß. ... Die feine kulturhistorische, sozial- und individual-psychologische Untersuchung über Wahrheit und Lüge sei als besonders lehrreich und ansprechend hervorgehoben . . Prof. Dr. Ernst Mach.

Revue philosophique. Janvier 1906, p. 92 f.:

... Tous ces articles offrent de l'intérêt: ils sont d'un esprit qui a de la mesure et de la portée. L. Arréat.

Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1905, Nr. 153:

Wir stellen dieses Buch in die Reihe der besten Essaysammlungen der letzten Jahre. Von der Gelehrsamkeit und Belesenheit darin wollen wir gar nicht reden. . . . Man sieht: Die Tafel ist reich gedeckt, und ein Leser mit Bildungsbedürfnissen, auch der Feinschmecker findet in dem Buche allerlei, was den literarischen Gaumen zu reizen vermag. Was der Essaysammlung aber zum besonderen Lobe gereicht, ist die innere Einheit der Gedankenwelt Jerusalems, auf die er auch prinzipiell Gewicht legt. Denn nach seiner wie nach Wundts Meinung ist es auch heute, obwohl jede Einzelwissenschaft von sich aus zur Erkenntnis der höchsten Gesetze vorzudringen bestrebt ist, Sache der Philosophie: »Königin der Wissenschaften« zu bleiben. Sie soll die Resultate aller Disziplinen zu einer einheitlichen Weltanschauung verschmelzen, die den Menschen führen und erheben kann. Jerusalems so recht eigentümliches Bestreben ist es, diesen Zusammenhang der Einzelwissenschaften untereinander herzustellen, und je länger man sich in seine Essaysammlung hineinliest, um so geschlossener steht seine Philosophie vor uns. . . . Er ist ein rechter Meister im Porträt, sei's eines Dichters wie Grillparzer oder einer genialen Frau wie Sophie Germain oder eines Gelehrten wie Steinthal. Sodann aber zeichnen sich seine Essays durch das Fernhalten aller billigen Effekthascherei aus; er macht keine stilistischen Mätzchen, trompetet nicht, weder für sich noch für andere, knallt keine Wortraketen ab und hat kein Bedürfnis, die allerneuesten wissenschaftlichen Moden zu erkunden. Was uns Jerusalem vermittelt, ist ein sozialer Humanismus, wie ich diese Vereinigung von klassischer Bildung mit durch und durch modernem Gefühl nennen möchte. M. Necker.

New Yorker Staats-Zeitung vom 1. Oktober 1905:

. . . Dabei bietet die Sammlung aber den schätzenswerten Vorzug, daß jeder Aufsatz ein in sich geschlossenes Ganzes ausmacht und daher dem Interessenkreise des Lesers entsprechend unabhängig von der übrigen Sammlung studiert werden kann. Daß dies jemand tun werde, können wir uns freilich schwer vorstellen; denn hat man einmal zu lesen angefangen, dann kommt man von dem Buche nicht sobald wieder los. Man mag bei der Lektüre eine beliebige Reihenfolge einhalten — die Anordnung der Aufsätze ist nicht durch einen inneren Zusammenhang bedingt und daher ganz unwesentlich — sicher ist in jedem Fall, daß kein Leser einen der Aufsätze überschlagen und daß er an sich das Sprichwort erfahren wird: »L'appetit vient en mangeant « . . . So stellen sich uns diese »Gedanken und Denker« als eine Reihe von Betrachtungen eines feinen Kopfes dar, dem sich die bewegenden Fragen der Zeit und des Menschengeschlechtes nicht in der Brot- und Magenfrage erschöpfen, sondern der dem Menschengeist jene idealen Ziele weist, denen das Streben nach Wahrheitserkenntnis der Güter höchstes ist.

Frankfurter Zeitung vom 12. November 1905:

Von den Aufsätzen, die in den Feuilletons großer Tageszeitungen erscheinen, verdienten es manche, dem Grabe der Vergessenheit, dem alsbald anheimzufallen in der Regel ihr Los ist, entrissen zu werden. Dahin gehören auch die vorliegenden Artikel, die der Wiener Gymnasialprofessor und Philosophiedozent im Laufe der neunziger Jahre bei verschiedenen Gelegenheiten hat erscheinen lassen. Sie gravitieren zwar, abgesehen von einem solchen über den modernen Naturalismus und über »altgriechisches Kleinleben«, um philosophische Gegenstände, behandeln diese aber in so anregend-populärer Weise, daß sie für jeden gebildeten Laien verständlich, wie ja auch ihrem ursprünglichen Zwecke nach für diesen berechnet sind. . . . Der Verfasser besitzt die Gabe, klar, allgemeinverständlich und anregend zu schreiben, in hohem Maße, und so wird ihm gerade das größere, nichtfachmännische Publikum für die Publikation seiner Aufsätze dankbar sein. Dr. K(arl) V(orländer).

Die Zeit vom 25. Juni 1905:

. . . In leichtfaßlicher und graziöser Form, die in ihrer Klarheit und Anschaulichkeit an die philosophischen Dialoge Renans erinnert, legt der Verfasser den Ursprung und den Inhalt der Zeitvorstellung und dann des Zeitbegriffes dar. Viele der anderen schon publizierten Aufsätze enthalten funkelnde Gedanken in populärer Form und machen daher ihre Lektüre zu einer ebenso angenehmen wie lehrreichen. Dr. Alfred Steif.

Kölnische Zeitung vom 24. September 1905:

Liebenswürdig und anmutig löst Prof. Dr. Wilhelm Jerusalem dieselbe Aufgabe durch seine gesammelten Aufsätze »Gedanken und Denker«, indem er uns gleichsam aus der Vogelperspektive in geschmackvoller Form die Hauptlinien der philosophischen Landkarte erläutert. . . . Vornehm in der Abwehr, warmherzig in der Anerkennung macht Wilhelm Jerusalem den Ausflug in die moderne Philosophie zu einem anregenden Genuß, der das Verlangen zeitigt, tiefer einzudringen, wo man diesmal nur nippen konnte.

Leipziger Neueste Nachrichten, vom 24. September 1905:

Durch diese einundzwanzig, vornehmlich für gebildete Laien berechneten Abhandlungen geht ein fein beobachtender Geist, verbunden mit einer ehrlichen und gesunden Kritik. . . . Überall spürt man Gründlichkeit und Gedankenreichtum. —d—

Kants Bedeutung für die Gegenwart.

Gedenkrede zum 12. Februar 1904.

8°. [52 S.] 1904. W. Braumüller, Wien und Leipzig. 1 *K* 20 *h* — 1 M.

Neues Sächsisches Kirchenblatt. 12. Jahrgang, Nr. 35:

Ohne Zweifel eine der besten Kantreden, die am 12. Februar 1904 gehalten wurden: knappe, klare und umfassende Würdigung des Philosophen. V. W.

Literarisches Zentralblatt vom 21. Mai 1904:

Professor Jerusalem in Wien hebt in seinem lichtvollen Vortrag die Kernpunkte des Kantischen Denkens in kraftvollen Strichen heraus. K. V.

Laura Bridgman, Die Erziehung einer Taubstummblinden.

Eine psychologische Studie. Wien, Pichler 1890, 76 S.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1891, S. 243 f.:

Man muß dem Verfasser außerordentlich dankbar sein für diese auf Grund der amerikanischen Quellen gearbeitete, von psychologischen Gesichtspunkten ausgehende Biographie jenes unglücklichen Geschöpfes. . . . Für den Psychologen wird jedenfalls ein eingehendes Studium des J.'schen Buches unumgänglich sein. Th. Ziehen.

Literarisches Zentralblatt. 1891, Nr. 45:

. . . erste eingehende psychologische Darstellung des interessanten Falles. . . . Wir empfehlen diese Schrift in erster Linie den Psychologen und den Taubstummen- und Blindenanstalten, doch wird sie auch demjenigen verständlich und interessant sein, welcher mit den Spezialitäten der modernen Psychologie nicht vertraut ist. O(swald) K(ülpe).

Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation.

Vortrag. Wien, Hölder, 1896. 23 S.

Deutsche Literaturzeitung vom 22. August 1896:

Der Verfasser dieses anregenden und bei aller Kürze lehrreichen Schriftchens stellt eine Anzahl von Forderungen auf, die insgesamt auf eine intensivere Heranziehung der Psychologie im höheren Unterricht, insbesondere in der Grammatik und der Lektüre abzielen. . . . Die kleine Schrift, die durchweg die Sachkenntnis und Schärfe des Verfassers bezeugt, wird allen denen willkommen sein, denen eine wissenschaftlichere und insbesondere eine philosophischere Gestaltung unseres höheren Unterrichts am Herzen liegt.

Prof. Dr. Rudolf Lehmann (Berlin).

Der Bildungswert des altsprachlichen Unterrichts und die Forderungen der Gegenwart.

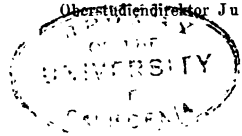
Ein Vortrag. Wien, Hölder, 1903. 35 S.

Pädagogische Beilage der »Zeit« (Wien) vom 1. April 1903:

Der Wert des Vortrags besteht . . . in der Veranschaulichung der bildenden Wirkungen des altspr. U. durch Erfahrungsbeispiele. . . Zum Schluß sei die Lektüre des gedankenreichen und in der Form fesselnden Vortrages allen Freunden . . . der humanistischen Ideale aufs wärmste empfohlen. H. v. Arnim.

Deutsche Literaturzeitung vom 19. November 1905:

. . . Der Verfasser erweist eingehend die hohe . . Bedeutung des altsprachlichen Unterrichtes für die formale und ästhetische Bildung. Besonders dem reichen Bildungsgehalt, der in der griechischen Formen- und Satzlehre enthalten ist, wendet Jerusalem seine Aufmerksamkeit zu. . . . Über den Bildungsgehalt der griechischen Autoren macht der Verfasser . . . treffliche Bemerkungen. . . . Bei alledem hat der Verfasser für den Wert der neueren Sprachen vollstes Verständnis. . . . Oberstudiendirektor Julius Ziehen (Berlin).



THIS BOOK [illegible] LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

OCT 28 1939

26Nov51WB

MAY 1 1939

OCT 26 1943

3 Dec'51 LU

LD 21-95m-7,'37

YC136947

Jerusalem
157822
BD23
J4